LA VIE SPIRITUELLE

N° 437 Mars 1958

SOMMAIRE

LE MYSTÈRE DE LA PASSION

ROMAIN LE MÉLODE. THRÈNE DE LA VIERGE SUR LA PASSION DU SEIGNEUR (trad. J. Decarreaux) 243

P. ANTIN, O.S.B. CHEMIN DE CROIX AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES 259

ÉDOUARD JEAUNEAU. L'HOMMAGE AU CHRIST ROI 263

Par le « mystère » liturgique, spécialement pendant le Carême et la Semaine Sainte, la Passion du Christ, Notre-Seigneur, nous est rendue présente.

Saint Romain, ce prince des mélodes de l'Orient chrétien, nous aidera à entrer dans ce mystère et à en vivre en nous faisant chanter avec lui la compassion de sa Mère. La reproduction, en hors texte, d'une des plus belles icones orientera notre méditation vers notre compassion personnelle.

De son côté, saint François de Sales nous guidera dans notre chemin de Croix : « Quand sera-ce que nous lierons et étendrons sur le bûcher de votre croix notre franc-arbitre... afin que, comme une brebiette, elle soit victime agréable de votre bon plaisir ? »

On ne peut séparer la Passion de la Résurrection qui couronne la manifestation de la Royauté du Christ. Tel est le sens de la liturgie du dimanche des Rameaux, telle qu'elle est voulue par la récente réforme liturgique.

CONNAITRE LES SAINTS

APOSTOLUS. DES PÉCHEURS ET DES SAINTS 281

Comment profiter de l'exemple des saints ? En se reconnaissant pécheur.

BERNARD BRO, O.P. SAINT THOMAS, DOCTEUR DE LA MISÉRICORDE 285

PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O.P. CHER SAINT THOMAS 302

L'Eglise fête le 7 mars son Docteur « commun ». Savons-nous assez que, non seulement sa vie est pour nous un exemple, mais son enseignement lui-

même est doctrine de vie. C'est ce que nous montre le P. Régamey et qui se trouve appuyé par le P. Bro qui, dans un sermon donné aux professeurs et élèves du Saulchoir, nous donne la clé de la théologie de saint Thomas : dans la création et la rédemption Dieu manifeste sa transcendance dans sa miséricorde.

NOTRE SANCTIFICATION

CESLAS SPICQ, O.P. LA FIDÉLITÉ DANS LA BIBLE 311

Dieu est fidèle. Il réalise toujours ses promesses et sa parole reçoit toujours son accomplissement. Cette fidélité appelle la nôtre et la rend possible; c'est alors que la fidélité transforme l'espérance en possession.

CHRONIQUES

PIE-RAYMOND RÉGAMEY. L'APOSTOLAT 328

A propos du dernier ouvrage paru dans la collection « Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui ».

LES LIVRES

Voir page I de publicité la liste des livres recensés p. 332.

Romain le Mélode

*Thrène de la Vierge sur la Passion du Seigneur**

On connaît peu de chose sur la vie de saint Romain, prince des mélodes de l'Orient chrétien. Ce n'est qu'à partir de 1876 que les découvertes du cardinal Pitra ont révélé la personnalité de ce musicien-poète, dont on eut quelque peine à fixer, même approximativement, la chronologie. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître qu'il a vécu entre 490 et 560. Syrien juif, originaire d'Émèse (Homs), Romain, après sa conversion, fut diacre et prédicateur à l'église de la Résurrection de Beyrouth et se rendit ensuite à Constantinople, à la fin du règne de l'empereur Anastase († 518). Là, attaché à une église fondée en l'honneur de la Vierge par un fonctionnaire du nom de Cyros, il fréquenta le palais impérial. D'après la légende,

* Dans l'impossibilité d'indiquer, même sommairement, la bibliographie du sujet, je tiens cependant à signaler l'ouvrage de G. Cammelli, *Romano il Melode,* Florence, 1930, qui donne un bon état de la question, et, sous le même titre, celui de E. Mioni, Turin, 1937.

il était revêche à toute musique et poésie et il en souffrait vivement, quand, par une belle nuit de Noël, la Toute-Sainte lui apparut en songe : le lendemain, dans l'église des Blachernes, Romain montait à l'ambon et entonnait son hymne la plus célèbre en l'honneur de la Mère de Dieu pour la naissance de son Fils. Ses compositions, que l'on fixe entre 536 et 556, auraient atteint le chiffre d'un millier. Il en reste quatre-vingt-cinq. Le Mélode mourut et fut enterré à Constantinople. Sa fête est célébrée le 1er octobre.

Avec le Syrien saint Ephrem de Nisibe, « la harpe du Saint-Esprit » (né vers 306), Romain est, comme on l'a dit, le coryphée des grands chantres qui donnèrent au monde byzantin ses plus beaux chants liturgiques : André de Crète (né à Damas vers 660), Jean de Damas (né vers 675), son ami Cosmas et l'auteur inconnu de la fameuse hymne *Akathistos* à la louange de la Vierge, pour ne citer que les principaux. Les disciples de Romain, qui mettaient très haut les productions du maître, contribuèrent d'ailleurs à lui faire quelque tort. Au cours des VIIIe et IXe siècles, ils éliminèrent ses œuvres de la liturgie pour y insérer les leurs propres. Seule l'hymne de Noël fut conservée jusqu'au XIIe siècle.

Le génie de Romain devait ouvrir à la poésie liturgique une voie originale et féconde. Comme tous les hymnographes, il veut d'abord que ses œuvres soient populaires. Il choisit donc, dans la langue grecque communément parlée, les mots les plus simples, mais aussi adopte délibérément quelques principes techniques qui lui permettront de se faire entendre de tous : abandonnant les recettes de la poésie ancienne, fondée sur l'alternance combinée des voyelles brèves et longues et conservées alors par les seuls puristes ou savants, il traite toutes les syllabes comme si elles étaient égales et les rythme par l'accent tonique. D'autre part —

et l'on n'y insiste jamais assez — le mélode est avant tout un musicien. On sait mal ce qu'était cette musique, mais son rôle était essentiel : le poète avait à choisir entre dix modes, quatre modes « maîtres » ou authentiques, dont la notation était droite, quatre « plagaux » à notation oblique et deux dits « moyens », un peu plus tardifs. Chaque ton était soigneusement noté au début du poème. Primitivement, cette musique, soumise au maître de chœur, n'était pas notée : les chantres devaient savoir par cœur toute la mélodie. La notation (neumes ou signes) n'apparaît qu'au IX^e^ siècle, comme aide-mémoire.

Ainsi le poète est-il assuré d'être compris de tous. L'élan chaleureux, la simplicité de l'expression jaillissant des sources les plus pures de sa foi — en quoi consiste son état de grâce poétique proprement dit — feront le reste. Le résultat a été une prédication musicale et poétique de la parole sacrée ou, plus exactement, une illustration narrative, dogmatique, morale ou polémique du mystère représenté, où le lyrisme, le drame, la musique se fondent en un tout indissoluble. Le goût du temps se complaisait en une prolixité et en des procédés de rhétorique qui nous déroutent parfois, mais qui, en somme, font partie du genre. Romain n'est d'ailleurs pas le plus abondant : ses hymnes les plus célèbres ont de deux cents à sept cents vers, alors que le grand « canon » d'André de Crète compte deux cent cinquante strophes.

Notre thrène de la Vierge compte, en dehors du prélude, dix-sept strophes. Chacune d'elles commence par une lettre de l'alphabet qui, ajoutées les unes aux autres, donneront les dix-sept signes alphabétiques des trois mots grecs suivants : « tou tapinou Romanou », c'est-à-dire « de l'humble Romanos ». La première strophe commence donc par un t, la deuxième par un o, la troisième par un u, et ainsi de suite, jusqu'à ce que soient formés les trois mots de

l'acrostiche, — ici acrostiche dit nominal. La dernière strophe, qui fait partie de l'ensemble des tropaires, ne se distingue pas des précédentes. Parfois seulement l'auteur y ajoute l'expression personnelle de sa piété. Enfin, des pauses, reproduites de l' « hirmos », première strophe-modèle, des rimes et assonances, sans lois fixes, sont prévues dans chaque strophe comme des éléments importants de l'harmonie interne. On voit que, pour être populaire, ce type de poésie a des lois strictes et, en somme, fort complexes.

Dans le thrène de la Vierge sur la passion du Seigneur, dont le *Stabat* pourrait être la réplique occidentale, la Vierge, après l'invitatoire du prélude, dialogue avec son Fils. Elle suit son agneau comme une agnelle, non pour se réjouir comme à Cana, non, comme il y a peu de jours, pour assister à une entrée triomphale parmi la foule en liesse, le bruissement des palmes et les hosannas, mais pour être le témoin attristé de son égorgement dans la déréliction de tous ses amis (strophes 1-3). Son Fils lui répond doucement : il doit sauver Adam et, en Adam, le monde entier (4-6). Mais Marie comprend mal : pour cette œuvre salvifique, il n'est pas besoin de tant de peines. Le Tout-Puissant, sans se soumettre à la douleur, a fait tant de miracles qu'il pourrait présentement en faire un de plus (7-8). Ainsi Jésus est-il obligé de préciser les motifs délibérés de sa souffrance, et ici le poète se fait théologien : Adam, le grand malade, a voulu être tel par son péché. Avec Ève, il est dans l'Hadès. C'est là qu'il faut descendre, par la mort, pour les libérer tous deux et, avec eux, tous leurs enfants (9-10). Marie se résigne, en demandant toutefois si elle pourra revoir son Fils. Oui, elle sera la première à le revoir, avec ses plaies et les instruments de sa passion, dont Jésus lui explique le symbolisme (11-14). C'en est fait : Marie suivra son Fils sur le chemin du calvaire. Le don de

force ne lui manquera pas (15-16). Dans la dernière strophe, le poète, comme en un envoi, exprime sa foi et sa compassion (17).

En entendant la mélodie récitative qui soutenait ces paroles, le peuple chrétien pouvait contempler sur les parois de l'église l'illustration picturale du drame de la passion, partout représenté à des endroits déterminés et selon des normes précises auxquelles les peintres se faisaient généralement un devoir d'être fidèles. Il voyait, entre Marie et Jean, le Christ sur la croix, au pied de laquelle le sang coule sur un crâne desséché : le crâne d'Adam, père de l'humanité, est ainsi lavé de ses péchés. Non loin de ce motif, une magistrale composition lui décrivait la descente aux enfers : Jésus, portant la croix comme un sceptre, repousse, sous les portes brisées de l'Hadès, Satan désormais enchaîné, et, d'un geste plein de miséricorde, tire par la main deux personnages au visage usé par la vieillesse : Adam et Ève; David et Salomon, dans le costume de cérémonie des empereurs byzantins, Jean le Précurseur, toujours assez rébarbatif sous ses loques d'ascète, assistent à cette scène où le drame triomphe. Dans le cycle de Jésus, la déposition de la croix émouvait par ses gestes pleins d'une douce piété. Dans celui de Marie, la Mère de Dieu, penchée sur le cadavre étendu de son fils, chantait elle-même la complainte funèbre, au milieu des saintes femmes, avec un mouvement tel que l'image appelait presque violemment les paroles de l'hymnographe. Ainsi, partout, dans la moindre église, le chant, la poésie, la peinture, l'action liturgique engageaient le fidèle tout entier dans le drame de la Passion.

Jean Décarreaux.

*Thrène de la mère de Dieu**

Suscription : Autre « Kontakion » pour le Grand Vendredi sur la Passion du Seigneur et le thrène de la Mère de Dieu. Acrostiche de l'humble Romanos. Ton moyen n° 4.

Prélude : Celui qui pour nous fut crucifié,
Allons, chantons-le tous,
Venons tous le célébrer.
Marie l'a vu sur le bois et dit :
Même si tu supportes le bois,
Tu es
Refrain : Mon fils et mon Dieu.

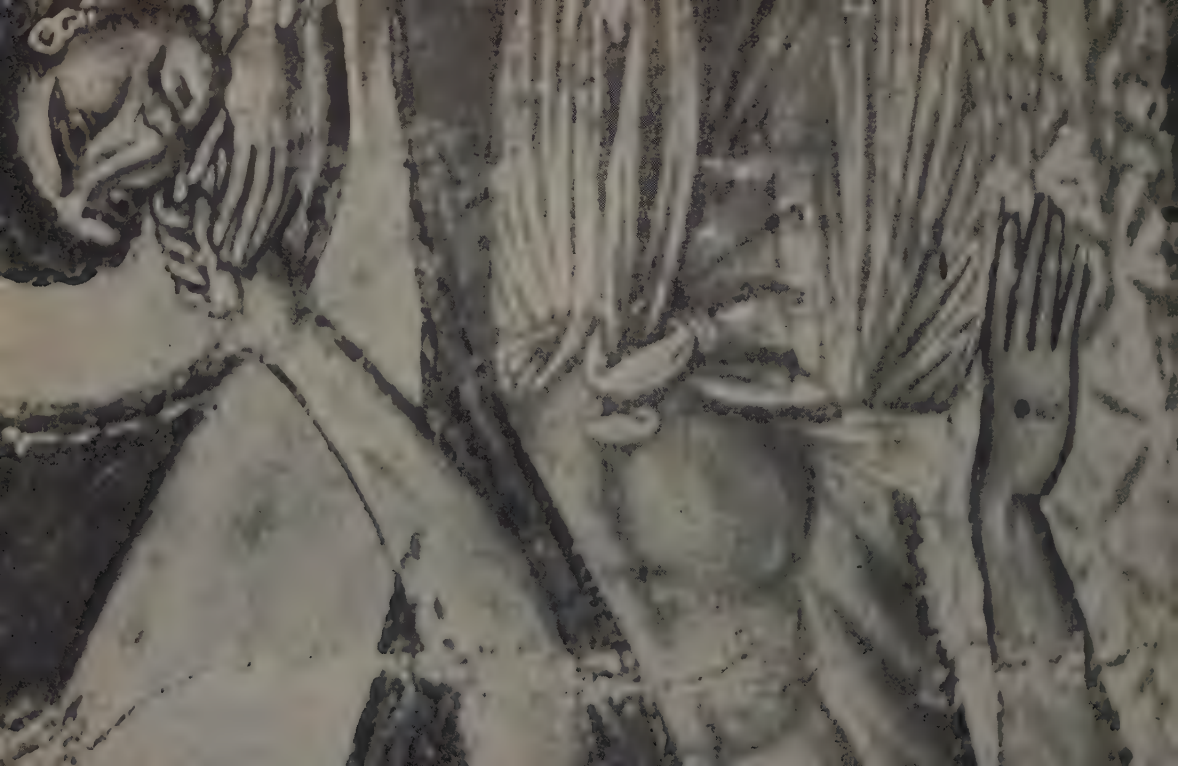
Hirmos ou strophe-modèle :

1. Son propre agneau
L'agnelle le voyant
Traîné à l'égorgement,
Marie le suivait,
Affligée,
Avec d'autres femmes,
Criant ainsi :
Où vas-tu, mon enfant ?
Pourquoi si vite
Fais-tu la route ?
Est-ce que d'autres noces
Ont lieu encore à Cana ?
Est-ce que tu te presses là-bas
Pour que de l'eau
Tu leur fasses du vin ?

* Il ne saurait être question, dans ce texte, de décalquer en français les lois du « kontakion ». On a surtout cherché à conserver la longueur approximative des vers en les ponctuant d'un rythme.

NÉRÉZI (Macédoine yougoslave)

Thrène de la Vierge sur le corps du Christ (1164)



Dois-je aller avec toi, mon enfant,
Ou plutôt t'attendre ?
Dis-moi une parole, ô Parole,
Ne passe pas près de moi silencieux,
Toi qui m'as gardée pure,
Refrain : Mon fils et mon Dieu.

Tropaires sur le modèle de l'« hirmos » :

2. Je ne me serais pas attendue, mon enfant,
A te voir en cet état,
Et je n'aurais jamais cru
Qu'à ce point les impies
Aient été furieux
Et porté contre toi
Les mains injustement.
Car leurs enfants
Te crient encore :
Sois béni!
D'hier encore la route
Couverte de palmes
Rappelle à tous
Les applaudissements
Que t'adressaient les impies.
Et maintenant pourquoi
Le pire a-t-il été fait ?
Je veux savoir, hélas!
Comment ma lumière s'éteint,
Comment à une croix est fixé
Refrain : Mon fils et mon Dieu.

3. Tu vas, mon enfant,
Vers un injuste meurtre,
Et personne ne s'afflige avec toi.
Pierre ne va pas avec toi,
Lui qui disait :
Je ne te renierai jamais,
Même si je dois mourir.

Thomas t'a laissé,
Lui qui criait : Avec toi
Mourons tous.
Et les autres aussi,
Tes familiers et tes amis,
Et ceux qui doivent juger
Les tribus d'Israël,
Où sont-ils à présent ?
Pas un seul parmi tous,
Mais toi seul pour tous,
Tu meurs, mon enfant, seul,
Pour les avoir tous sauvés,
Pour les avoir tous aimés,
Mon fils et mon Dieu.

4. Voilà ce que dit Marie,
De sa lourde douleur
Et de sa grande affliction
Criant et pleurant.
Celui qui sortit d'elle
Lui répondit,
Clamant ainsi :
Pourquoi pleures-tu, Mère,
Pourquoi avec les autres femmes
Te laisses-tu emporter ?
N'ai-je pas à souffrir, n'ai-je pas à mourir ?
Comment donc sauverai-je Adam ?
Ne dois-je pas habiter un tombeau ?
Comment tirer vers la vie
Ceux qui sont dans l'Hadès ?
Oui, comme tu le sais,
Injustement je suis mis en croix.
Pourquoi pleures-tu, ma mère ?
Crie plutôt
Que, le voulant, je souffre,
Moi, ton fils et ton Dieu.

5. Dépose, ô mère,
Dépose ta douleur.
Il ne te convient pas de pleurer,
Puisque pleine de grâce
Tu as été nommée.
Ne recouvre pas ton nom
Par des gémissements.
Aux vierges folles
Ne te rends pas semblable,
Vierge toute sage.
Tu es dans le milieu
De ma chambre nuptiale.
Non, comme si tu étais dehors,
N'afflige pas
Ton âme.
Ceux qui sont dans la chambre nuptiale,
Appelle-les comme tes serviteurs,
Car chacun, accourant vivement,
T'obéira, toute sainte,
Quand tu diras : Où est
Mon fils et mon Dieu ?

6. Amer le jour de la Passion ?
Ne le crois pas.
A cause de lui, moi, le doux,
Je suis descendu du ciel
Comme la manne,
Non sur le mont Sinaï,
Mais dans ton sein.
Car au-dedans de lui,
Je me suis fait compact,
Comme le chante David (Ps 68, 16).
Le mont compact,
Pense, toute sainte,
Je le suis à présent,
Parce qu'étant le Verbe,
En toi je suis devenu chair.

En elle je souffre,
En elle aussi je sauve.
Ne pleure donc pas, ma mère,
Mais crie plutôt :
C'est, le voulant, qu'accepte de souffrir
Mon fils et mon Dieu.

7. Vois, dit-elle, mon enfant,
De mes yeux
Je retiens les pleurs
Et je comprime mon cœur
Encore davantage.
Mais ma raison
Ne peut se taire.
Pourquoi, toi, mes entrailles, me dis-tu :
Si je ne meurs pas,
Adam ne guérira pas.
Vraiment, sans pâtir,
Tu en as guéri beaucoup :
En purifiant le lépreux,
Tu n'as rien souffert,
Il t'a suffi de le vouloir.
En fortifiant le paralytique,
Tu n'as pas été accablé.
Et l'aveugle, d'une parole,
En le faisant voir, ô très bon,
Tu es demeuré sans douleur,
Mon fils et mon Dieu.

8. En ressuscitant les morts,
Tu n'es pas devenu un mort
Et tu n'as pas été mis au tombeau,
O mon fils et ma vie.
Pourquoi donc dis-tu :
« Si je ne souffre pas,
Adam ne guérira pas. »
Commande, mon Sauveur :
Aussitôt il s'éveillera,

Portant son grabat.
Si même dans la tombe
Adam fut enseveli,
Comme tu as fait par ta voix
Sortir Lazare du tombeau,
Ainsi fais-le pour lui.
Tout est à ton service,
Puisque tu as tout créé.
Pourquoi donc courir, mon enfant ?
Ne te hâte pas vers l'égorgement,
N'aime pas la mort,
Mon fils et mon Dieu.

9. Tu ne sais pas, ma mère,
Tu ne sais pas ce que je dis.
Ouvre donc ton esprit
Et accueille la parole
Que tu entends,
Et toi-même en toi-même
Pense à ce que je dis.
Celui dont j'ai parlé d'abord,
Le malheureux Adam
Est malade
Non seulement dans son corps,
Mais aussi, le voulant,
Il souffre dans son âme,
Car il ne m'a pas écouté
Et s'est offert au péril.
Tu comprends ce que je dis :
Ne pleure donc pas, ma mère,
Dis plutôt ceci :
Aie pitié d'Adam
Et prends compassion d'Ève,
Mon fils et mon Dieu.

10. De débauche
Et de gloutonnerie,
Adam, malade,

Fut précipité dans l'Hadès,
Tout au fond,
Et là, il pleure
La peine de son âme.
Ève qui, un jour,
Lui enseigna
La révolte,
Avec lui gémit,
Avec lui est malade,
Pour qu'ensemble ils apprennent
A observer
Le précepte du médecin.
As-tu compris maintenant ?
Entends-tu ce que j'ai dit ?
De nouveau, crie, ma mère :
Si tu pardonnes à Adam,
Pardonne aussi à Ève,
Mon fils et mon Dieu.

11. Lorsqu'elle eut entendu
Ces paroles,
L'irréprochable agnelle
Répondit à l'agneau :
Mon Seigneur,
Si je parle encore une fois,
Ne t'irrite pas contre moi.
Je te dirai ce que j'ai
Pour apprendre de toi
Complètement ce que je veux :
Si tu souffres, si tu meurs,
Reviendras-tu vers moi ?
Si tu vas visiter
Adam et Ève,
Te verrai-je de nouveau ?
Car je crains ceci :
C'est que jamais plus du tombeau
Tu ne reviennes en haut, mon enfant,
Et que, cherchant à te voir,

Je pleure, je crie : Où est-il,
Mon fils et mon Dieu ?

12. Lorsqu'il entendit ces mots,
Celui qui connaît toutes choses
Avant leur naissance
Répondit à Marie :
Aie courage, ma mère,
Car tu me verras la première
Au sortir du tombeau.
Je viendrai te montrer
Au prix de quelles peines
J'ai délivré Adam
Et quelles sueurs
J'ai supportées à cause de lui.
Je ferai voir à mes amis
Les preuves, les montrant
Dans mes mains.
Et tu verras alors
Ève, ô ma mère,
Vivante comme devant
Et tu crieras dans l'allégresse :
Il a sauvé mes parents,
Mon fils et mon Dieu.

13. Supporte donc un peu,
Ma mère, et tu verras
Comment, tel un médecin,
J'ôterai mes vêtements et je me hâterai
Là où ils gisent,
Et je visiterai
Leurs plaies,
Tranchant au fer de lance
Leurs tumeurs
Et leur dureté.
Je prendrai aussi le vinaigre,
Je resserrerai la plaie.
Avec le tranchant des clous

Ayant élargi l'ouverture,
Je l'entourerai d'une bande,
Et de ma croix
Comme d'une trousse à remèdes,
J'userai, ma mère,
Pour que tu chantes clairement :
En souffrant il a détruit la souffrance,
Mon fils et mon Dieu.

14. Dépose donc, ma mère,
Dépose ta douleur
Et marche dans la joie.
Désormais je me hâte
Vers quoi je suis venu,
Pour accomplir la volonté
De Celui qui m'a envoyé.
Car dès le principe,
Il a été établi par moi,
Et il n'a pas déplu
A mon Père
Ni à mon Esprit
Que je me fasse homme
Et que je souffre
Pour celui qui était tombé.
Cours donc, ma mère,
Annonce à tous :
En souffrant, il frappe
Celui qui hait Adam,
Et victorieux il vient,
Mon fils et mon Dieu.

15. Je suis vaincue, mon enfant,
Je suis vaincue par l'amour.
Et vraiment je ne puis souffrir
D'être, moi, dans la chambre nuptiale
Et toi sur le bois,
Moi dans ma maison,
Toi dans le tombeau.

Laisse-moi donc aller avec toi.
Te voir
Sera mon réconfort.
Puissé-je voir l'audace
De ceux qui honorent Moïse,
Puisque c'est, disent-ils,
Pour le venger que les aveugles
Sont venus te tuer.
Et Moïse pourtant
A dit à Israël :
Un jour, tu verras
La vie sur le bois.
Et la vie, qui est-elle,
Mon fils et mon Dieu ?

16. Si donc tu viens avec moi,
Ne pleure pas, ma mère.
Ne t'effraie pas non plus,
Si tu vois les éléments
Ébranlés.
Car l'audace secouera
Toute la création.
Le ciel s'obscurcira
Et n'ouvrira plus son œil
Jusqu'à ce que j'aie parlé.
La terre avec la mer
Se hâteront de fuir.
Le temple déchirera
Son voile contre ceux
Qui osent de telles choses.
Les montagnes seront secouées
Et les tombeaux se videront.
Quand tu verras cela,
Si tu t'effraies comme une femme,
Crie vers moi : Épargne-moi,
Mon fils et mon Dieu.

17. Fils de la Vierge,
Dieu de la Vierge
Et créateur du monde,
A toi est la souffrance, à toi la profondeur
De la sagesse.
Tu sais ce que tu étais
Et ce que tu es devenu.
Ayant voulu souffrir,
Tu as daigné venir
Sauver l'homme.
Toi, nos fautes,
Tu les as portées comme un agneau.
Toi, en les tuant
Par ton égorgement, ô Sauveur,
Tu nous as sauvés tous.
Tu es celui qui souffre
Et ne souffre pas.
Tu es celui qui meurt et sauve.
Tu as donné à la Toute-Sainte
La confiance de te crier :
Mon fils et mon Dieu.

ROMAIN LE MÉLODE.

Trad. JEAN DÉCARREAUX.

CHEMIN DE CROIX
AVEC SAINT FRANÇOIS DE SALES*

1. *Jésus est condamné à la croix.*

La croix est de Dieu, mais elle est croix parce que nous ne nous joignons pas à elle, car quand on est fortement résolu de vouloir la croix que Dieu nous donne, ce n'est plus la croix. Elle n'est croix que parce que nous ne la voulons pas; et si elle est de Dieu, pourquoi donc ne la voulons-nous pas? (21, 163).

2. *Jésus chargé de la croix.*

On n'a jamais su d'assurance de quel bois la croix de Notre-Seigneur fut faite; c'est, je pense, afin que nous aimassions également les croix qu'il nous enverrait, de quel bois qu'elles fussent composées, et que nous ne disions pas : Cette croix ou celle-ci n'est pas aimable parce qu'elle n'est pas de tel ou tel bois. Les meilleures croix sont les plus pesantes, et les plus pesantes sont celles qui nous sont plus à contre-cœur selon la portion inférieure du cœur. Les croix que l'on rencontre emmi les rues sont excellentes, et encore davantage celles que l'on trouve dans la maison... Les croix que nous faisons ou que nous inventons sont toujours un peu mignardes parce qu'il y a du nôtre... La longueur de la croix lui donne son prix, car il n'y a peine dure que celle qui dure (21, 150).

* Références à la grande édition d'Annecy (tome, page). On a modernisé l'orthographe.

3. *Jésus tombe* (1).

Remarquez bien aussi qu'une telle couronne
On gagne au seul chemin d'une sainte âpreté (22, 107).

4. *Jésus rencontre sa mère.*

Hé! que cherchez-vous, ô Mère de la Vie?... Je cherche mon enfant qui est la vie de ma vie. Et pourquoi le cherchez-vous? Pour être auprès de lui... Partout mon cœur amoureux me fait rechercher d'être uni à cet aimable Enfant, mon Bien-aimé (5, 16).

La pitoyable rencontre de sa Mère toute détrempée de douleur, et des dames de Jérusalem pleurantes sur lui (5, 47).

5. *Jésus aidé par Simon.*

Comme une branche d'*agnus castus* empêche de lassitude le voyageur qui la porte, aussi la croix, la mortification, le joug, la loi du Sauveur, qui est le vrai agneau chaste, est une charge qui délasse, qui soulage et recrée les cœurs qui aiment sa divine majesté... Le travail mêlé du saint amour est un certain aigre-doux, plus agréable au goût qu'une pure douceur (5, 73).

La croix est la porte royale pour entrer au temple de la sainteté; qui en cherche ailleurs n'en trouvera jamais un seul brin... Aimez bien cette croix, car elle est toute d'or si vous la regardez de vos yeux d'amour (21, 22).

6. *Véronique essuie la face de Jésus.*

Nos anciens Pères, arboristes spirituels, nous décrivent la croix comme un arbre tout précieux, propre à la guérison de nos maux (2, 179).

7. *Jésus tombe* (II).

Je me préparerai à supporter patiemment la mort... et je ne me préparerai point à supporter les importunités d'esprit que ma charge m'apporte, qui se présentent cent fois le jour : c'est cela qui me rend imparfait (26, 186).

8. *Jésus rencontre des femmes de Jérusalem.*

Je n'aime pas les tendretés, ains (mais) cet amour royal pareil à celui des Bienheureux qui aiment tant et ne pleurent jamais. Mais quelquefois... ce Roi des cœurs laissa le sien aller jusques à l'amour des larmes, pour montrer qu'il aimait les nôtres quand elles procèdent selon l'ordre de la dilection (21, 174).

9. *Jésus tombe* (III).

Mon iniquité est donc bien grande : oh! que je suis misérable de m'y être si souvent abîmé! O Seigneur, qui me délivrera de ce labyrinthe, si ce n'est vous? Oh! jà ne vous plaise de permettre que j'y retombe plus si lourdement... Non, je ne descendrai plus (26, 184).

10. *Jésus dépouillé de ses vêtements.*

La robe de laquelle on s'est dépouillé ne doit pas mettre en sollicitude (21, 174).

Jésus vous tienne... dénuée de tout ce qui n'est pas lui-même (21, 173). Ce pauvre roi... exposé tout fin nu sur cet arbre!... Comment vous donnerais-je mes habits précieux, moi qui n'en donnai jamais un vil et usé à vos pauvres? (26, 182; cf. 197).

11. *Jésus cloué sur la croix.*

... La croix étendue sur terre, et Notre-Seigneur tout nu que l'on renverse et que l'on cloue pieds et mains sur icelle très

cruellement... On lève la croix et le crucifié en l'air, et le sang qui ruisselle dans tous les endroits du divin corps pendu (5, 47).

Quand sera-ce que nous lierons et étendrons sur le bûcher de votre croix notre franc arbitre... afin que, comme une brebiette, elle soit victime agréable de votre bon plaisir...? (5, 340).

12. *Jésus meurt sur la croix.*

Notre-Dame est clouée à Jésus-Christ en la croix (2, 115).

Jésus est sur la croix. Qui le veut baiser, il faut gravir sur la croix et se piquer au épines de sa couronne (21, 153).

> Prends donc avec sa croix tous les maux qu'il te donne,
> Si par elle tu veux prendre un jour sa couronne (2, 99).

13. *Jésus remis à sa mère.*

... La pauvre sacrée Vierge, toute transpercée du glaive de douleur (5, 47).

14. *Jésus mis au tombeau.*

> Ci, la croix; là les os des serviteurs de Dieu,
> Lesquels, autrefois morts pour la croix en ce monde,
> Ores (maintenant), en la même croix, prennent leur paix pro-
> [fonde (2, 90).
>
> Aussi, si vous mourez en combattant, la gloire
> Du combat vous demeure; vous aurez la victoire,
> Vous serez triomphants d'un triomphe immortel (22, 102).

Textes recueillis par P. Antin, O. S. B.

L'hommage au Christ Roi

La réforme liturgique de la Semaine Sainte, en simplifiant certains rites, en a rendu plus évidente la signification profonde. Il devient plus facile de reconnaître l'essentiel quand l'accessoire a été remis à sa place. Cela est particulièrement vrai de l'hommage que le peuple fidèle est invité à rendre au Christ Roi, le deuxième dimanche de la Passion.

Si l'on demandait à des élèves du catéchisme — et il faut les supposer bien formés — en quoi consiste cet hommage, il y a à parier que beaucoup répondraient : « C'est une procession. » La réponse n'est pas fausse et, pour un enfant du cathéchisme, elle peut suffire. Mais, donnée par un étudiant en théologie, elle devra être jugée tout à fait insuffisante : disons, pour simplifier, qu'elle ne méritera pas une note supérieure à 6 sur 20. En réalité, la cérémonie qui se déroule avant la messe du dimanche des Rameaux comporte trois actes essentiels : 1° une station pendant laquelle les rameaux sont bénits et distribués ; 2° une procession au cours de laquelle le Christ est acclamé ; 3° l'entrée solennelle dans l'église où doit se célébrer la messe. Nous voudrions examiner successivement chacun de ces trois actes. Car aucun d'eux ne peut être sacrifié sans que préjudice en soit porté aux deux autres et, par conséquent, sans que soit quel-

que peu défiguré « l'hommage public d'amour et de reconnaissance » qui, en ce jour, doit être rendu au Christ Roi[1].

1° *La station.*

Le décret *Maxima redemptionis nostrae mysteria* du 16 novembre 1955 suggérait avec discrétion la possibilité de bénir les rameaux en une église différente de celle où la messe serait célébrée. Les précisions apportées le 1er février 1957 confirment le décret sur ce point et accordent encore la faculté de choisir, à défaut d'une deuxième église, tout autre lieu convenable. Les liturgistes ont salué avec un juste enthousiasme le retour à l'antique usage de la station[2]. Et, de fait, la pastorale, aussi bien que la logique et l'histoire, n'a qu'à se féliciter de ce retour. Mais quelle est la signification de la station qui précède la procession triomphale des Rameaux? En quel esprit faut-il la faire? Quels principes doivent en inspirer la célébration intelligente et fructueuse? Dire que l'on fait station afin que la procession ait un sens, c'est assurément répondre, pour une part, à la première des questions qu'on vient de poser. Quoi de plus décevant, en effet, que de partir d'un endroit pour revenir au même endroit? « *La procession consiste à aller d'un point à un autre*[3]. » Un peu de bon sens suffit pour conclure, en partant de cette définition même, qu'il est nécessaire de faire station avant d'aller en procession. Mais, si une telle réponse suffit à justifier l'existence de la station, elle ne nous révèle pas sa signifi-

1. *Instructio de ordine hebdomadae sanctae instaurato* (16 novembre 1955), n° 2.

2. Pierre Jounel, dans *Sens pratique de la Semaine Sainte* (1957), p. 33; Paul Doncoeur, *Le dimanche des Rameaux*, dans *La Maison-Dieu*, n° 45 (1956), pp. 36-49.

3. A.-G. Martimort, *Les diverses formes de procession dans la liturgie*, dans *La Maison-Dieu*, n° 43 (1955), p. 46.

cation profonde et, par conséquent, elle ne nous apprend rien de ce que nous désirons savoir.

Ici, comme en d'autres cas, il semble qu'une solution assez sûre peut se dégager si l'on examine la manière dont s'est opérée la réforme liturgique de la Semaine Sainte. Aux rites assez prolixes qui étaient autrefois en usage pour la bénédiction des Rameaux, le nouvel *Ordo* a fait succéder une cérémonie d'une remarquable simplicité. Les fidèles sont convoqués à la station pour deux choses : recevoir les rameaux bénits, entendre la proclamation du passage évangélique où est racontée l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Qu'il soit donc permis de poser une question. De ces deux gestes : bénédiction et distribution des rameaux d'une part, et proclamation de l'Évangile d'autre part, lequel est le plus noble ? La réponse paraît aisée : l'acte majeur de la cérémonie stationnale est évidemment la proclamation de l'Évangile. En d'autres termes, nous nous assemblons à la station pour une liturgie qui est exclusivement une liturgie de la parole. Normalement, en l'église stationnale, la messe ne sera pas dite et le culte qui s'y célèbre pour la bénédiction des rameaux n'est pas centré sur la présence eucharistique. Jésus est là, cependant, selon l'infaillible promesse : *Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux* (Mt 18, 20). Quelle excellente occasion pour enseigner aux fidèles, par l'action — et peut-être par quelques mots d'explication —, les vérités fondamentales énoncées par le *directoire pour la pastorale de la messe* concernant « la proclamation de la Parole de Dieu[4] » !

D'ailleurs, les historiens nous ont conservé le souvenir d'antiques usages selon lesquels le Livre des Évangiles était le centre de la liturgie stationnale des rameaux :

Un auteur de l'onzième siècle... nous a laissé une des-

4. *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France* (1956), nos 1 et 68-78.

cription des cérémonies de cette procession telle qu'elle se pratiquoit alors. On préparoit devant le grand autel de l'église un fauteuil ou une crédence fort ornée où l'on mettoit le livre des saints Évangiles comme pour représenter Jésus-Christ. Tout le clergé se rassembloit autour pour servir à son triomphe : et l'on bénissoit les rameaux qui étoient des branches de palmiers, d'oliviers, de saulx, de bouïs et d'autres arbres les plus estimez selon le païs où l'on se trouvoit : on y joignoit aussi les fleurs selon que la saison pouvoit les fournir. La distribution des palmes étant faite au peuple, et la procession prête à partir, deux diacres prenoient de dessus la crédence le livre des Évangiles posé sur un oreiller, et le portoient, comme on fait les châsses des reliques, sur leurs épaules, environnez d'une multitude de cierges parmi les encensemens continuels, précédez de tout le clergé, et suivis de tout le peuple qui avoit la palme à la main. Tout cela étoit accompagné de croix, de bannières, de banderoles et de tout ce qui pouvoit augmenter encore la pompe de cette représentation du triomphe de Jésus-Christ[5].

Comme on peut s'y attendre, la lecture de l'Évangile appelait le sermon. De nombreux témoignages nous en assurent[6]. Et c'est là une nécessité que la pastorale moderne reconnaît[7]. Comment la procession qui suit immédiatement

5. Adrien Baillet, *Histoire des festes mobiles dans l'Église* (Paris, 1707), t. I, pp. 389-390.

6. En plus des témoignages rapportés par le P. Doncoeur dans *La Maison-Dieu*, n° 45, pp. 42-43, citons Yves Delaporte, *L'ordinaire chartrain du XIII^e siècle*, dans les *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. XIX, p. 44, et R. Delamare, *Ordo servicii de l'insigne cathédrale d'Évreux* (1925), p. 127. Le *Memorial rituum* dit qu'il est louable de faire un sermon au cours de la cérémonie de bénédiction des rameaux (Tit. III, cap. 2, § 1, n° 19).

7. « Il est indispensable d'expliquer d'un mot au peuple la raison d'être du rite qui va s'accomplir et la volonté de l'Église de proclamer la victoire de son Seigneur » (P. Jounel, dans *Sens et pratique de la Semaine Sainte* (1957), p. 42). — « Les curés manquent à leur devoir s'ils ne donnent pas aux fidèles au préalable l'instruction qui leur est nécessaire pour découvrir, sous les signes, la réalité divine, et la préparation qui leur permettra d'en retirer les fruits attendus » (Martimort, *art. cit.* dans *La Maison-Dieu*, n° 43, p. 44).

le récit évangélique, et qui veut être l'exécution dramatique de ce récit, sera-t-elle réussie, si l'on n'apprend pas au peuple fidèle le sens de l'acte qu'il va accomplir, si on n'essaie pas d'éveiller en son âme cet enthousiasme sacré qui doit éclater en hosannas? Mais ce sermon ne sera pas un morceau d'éloquence, une de ces excroissances parasitaires dont la liturgie a tant souffert en d'autres endroits. Si l'on prend la parole en cet instant, ce sera uniquement pour ouvrir les cœurs aux mystères dont la procession des Rameaux inaugure la célébration. Une tentation pourrait facilement se glisser ici : celle qui consisterait à placer à la station un « sermon à grand effet » dans le but d'attirer un plus grand nombre de fidèles. Même si apparemment le succès couronnait cette entreprise, ce ne serait, au fond, qu'un échec. L'Église ne nous rassemble pas à la station pour applaudir un prédicateur, mais pour acclamer le Christ.

Un précieux incunable de l'an 1500 nous a conservé le sermon-type que les curés du diocèse de Chartres étaient invités à faire au cours de la station du dimanche des Rameaux. Or, il est remarquable que ce sermon est uniquement une catéchèse des rites. A aucun moment, l'orateur ne se détourne de la contemplation des signes sacrés et tous ses efforts vont à en rendre la signification accessible à ses ouailles. Voici comment il expose le sens de la liturgie stationnale :

> Et fait nostre mere saincte eglise station en aucun lieu competant, affin que en ce lieu soit fait sermon au peuple et avecques joye, liesse et devotion la parole de Dieu soit receue, ainsy que nostre salveur et redempteur Jesus, qui est le verbe du pere, a este receu desdit enfans en Hierusalem avecques grant joie et liesse. Car es escriptures saintes et es sermons est nostre salveur Jesuchrist, ainsy le dit-il en levangile : *Scrutamini scripturas, ille enim loquuntur de me*[8],

8. *Scrutez les Écritures, ce sont elles qui parlent de moi* (Jo 5, 39).

car il est la doulceur des escriptures. Auquel lieu et station, premier on lit levangile escripte en saint Mathieu (xxi chapitre), laquelle presentement aves ouie, qui fait mention de lonneur que firent les Ebreux a nostre seigneur a tel jour que huy quant il entra en Hierusalem[9].

Lorsqu'il avait ainsi expliqué le déroulement de la cérémonie, le curé indiquait à ses paroissiens les heures des offices de la Semaine Sainte et il leur enseignait la manière d'y assister avec fruit. Il rappelait aussi le devoir de la communion pascale. Le fait que toutes ces instructions se donnaient au cours de la liturgie stationnale nous laisse supposer qu'on ne reprenait pas la parole durant la messe, après le chant de la Passion, et que le sermon de la station était le seul sermon de la journée.

A pareille époque, il est vrai, la prédication se faisait en général dehors devant la croix buissée qu'on appelait aussi « croix osannière »[10]. Les nouvelles prescriptions liturgiques pour la Semaine Sainte disent nettement que cette manière de faire n'est pas l'idéal. De fait, il est peu séant, selon nos usages modernes, de convoquer une assemblée dehors en une saison souvent inclémente, quand il est possible de lui procurer un abri. De plus, il est difficile, surtout

9. Ce sermon, dont les idées sont presque toutes empruntées à Durand de Mende (*Rational*, l. VI, ch. lxvii), est contenu dans un incunable de la bibliothèque du grand séminaire de Chartres (*Rés.* 4), intitulé : *Manuale continens ecclesie sacramenta et modum administrandi ea secundum usum diocesis Carnoten(sis). exaratum Parhisius arte et impressione Johannis higmani : finit feliciter. Anno D(omini) M C C C C C — I die mensis novembris.* La bibliothèque du séminaire de Chartres possède également, sous la cote *Rés.* 3, un *Manuale* chartrain de 1492. On trouvera d'utiles renseignements sur les livres chartrains de cette époque dans Maurice Jusselin, *Histoire des livres liturgiques de la cathédrale de Chartres au XVI^e siècle*, dans les *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. XVI, pp. 1-61.

10. Signalons, à titre de curiosité, que l'un des personnages de Rabelais, Tappecoue, qui est tombé de sa jument et qui, ayant le pied pris dans l'étrier, est traîné sur un long parcours par la bête affolée, perd sa cervelle « près la croix osannière » (Rabelais, *Le quart livre Pantagruel*, ch. xiii).

dans les villes bruyantes de notre temps, d'assurer à la liturgie de la parole une célébration digne et noble sur une place publique. Enfin, le sermon est plus facile à entendre si l'orateur et les auditeurs sont dans un endroit couvert. Dans la pratique, l'ordre de préférence est clairement indiqué par les ordonnances du 1er février 1957. Chaque fois que la chose peut se faire commodément, il convient de choisir, pour la bénédiction des rameaux, une église différente de l'église où se célébrera la messe. A défaut de ce sanctuaire supplémentaire, on pourra bénir les rameaux dans tout autre lieu convenable, voire en plein air, devant la croix de procession. Et il vaut mieux faire station dehors — ne l'oublions pas — que dans l'église où l'on dira la messe. En définitive, les rubriques laissent une assez large place à l'initiative des pasteurs. Et cette libéralité, que justifie la grande variété des lieux, des climats et des mœurs, nous oblige à nous pénétrer bien profondément du véritable sens de la cérémonie stationnale. Le sens de cette cérémonie, redisons-le, est celui d'une liturgie de la parole. Le peuple chrétien, pour inaugurer les célébrations pascales, est mis solennellement en contact avec le Verbe de Dieu contenu dans les Écritures. Et ce contact plus intime avec la divine parole est même l'une des grandes grâces de la Semaine Sainte. Les fidèles, au cours des jours à venir, devront fréquenter avec plus d'assiduité la lecture des livres saints. Dès le dimanche des Rameaux, ils reçoivent, par le chant de la Passion, une part plus copieuse de la parole de Dieu qui est « nourriture pour les âmes[11] ». Le mardi, le mercredi et le vendredi saints, ils entendront encore le long récit de la Passion. Pendant la nuit pascale, enfin, les prophéties marqueront le terme de cette série de lectures sacrées.

Ainsi, faire ses Pâques, ce n'est pas recevoir à la dérobée

11. *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France* (1956), n° 1.

le pain eucharistique. C'est s'asseoir à ces deux tables où la sainte Église invite ses enfants pour un double banquet. Car, ainsi que le dit l'*Imitation,* il y a deux tables dans le trésor de la sainte Église : « *L'une est la table de l'autel sacré qui porte le pain sanctifié, c'est-à-dire le corps adorable de Jésus-Christ. L'autre est la table de la loi divine, qui contient la doctrine sainte qui nous conduit avec assurance jusques et par-delà le voile où est le Saint des Saints*[12] ». Cette « table de la parole » est dressée dans l'Église avec plus de magnificence dès la cérémonie stationnale du dimanche des Rameaux[13]. A l'exemple des pasteurs d'autrefois, les pasteurs d'aujourd'hui peuvent profiter de la station pour inviter leurs ouailles à faire leurs Pâques, c'est-à-dire à venir communier, dans la joie et l'allégresse, au festin de la parole et au banquet de l'Eucharistie.

2° *La procession.*

La charité, c'est de marcher selon les commandements du Seigneur (2 Jo 6). Les docteurs chrétiens ont commenté à l'envi ces mots de l'Apôtre bien-aimé. Ils nous ont dit et redit que la vie est une marche et que l'homme est un voyageur : *homo viator.* Or, l'habileté de l'Église — s'il est permis de s'exprimer ainsi — c'est d'enseigner non seulement par le discours mais par l'action. Il y a bien longtemps qu'elle connaît les méthodes actives et fait faire à ses

12. L. IV, ch. XI, n° 4.

13. A propos de la lecture de la Passion le dimanche des Rameaux, Noëlle Maurice-Denis écrit : « Des réformateurs qui diminueraient l'importance de la lecture de la Passion dans la célébration du *dimanche du Messie* seraient aux antipodes de la Tradition » (*Le dimanche des Rameaux,* dans *La Maison-Dieu,* n° 41 (1955), p. 21).

enfants les gestes qui doivent graver dans leurs âmes et imprimer dans leur vie la doctrine du salut.

L'utilité d'une procession, c'est de démontrer que l'Église existe. Et cette démonstration n'est pas donnée d'abord aux incroyants, qui souvent s'en moquent, mais aux croyants. En se voyant rassemblés, en se coudoyant pour suivre la croix et pour acclamer le Christ, des hommes que leurs occupations temporelles, souvent, dispersent, peuvent facilement sentir qu'ils forment ensemble une seule Église. La procession manifeste donc l'Église, et l'Église en marche. Or, l'Église ne marche pas seule. Jésus la conduit, ainsi qu'il nous en a fait la promesse : *Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde* (Mt 28, 20).

Ce qui est vrai de toute procession l'est aussi, évidemment, de la procession des Rameaux. Celle-ci, toutefois, a une dignité qui la distingue entre toutes les autres et en fait la plus ancienne et la plus vénérable des processions liturgiques. Elle n'a pas été instituée par les hommes, mais par le Seigneur lui-même lorsque, peu de jours avant sa mort, il parcourut, escorté par une foule enthousiaste, le chemin qui sépare Bethphagé de Jérusalem. Ce fut là, en effet, la première procession des Rameaux. Chaque année, avec plus ou moins de ferveur, les communautés chrétiennes répètent ce geste de reconnaissance et d'amour.

La procession du deuxième dimanche de la Passion doit donc évoquer le cortège triomphal qui fut fait à notre Sauveur lors de son entrée à Jérusalem et qui réalisait la prophétie de Zacharie (9, 9) : *Dites à la Fille de Sion : Voici que ton Roi vient à toi, doux et monté sur un âne, et sur un ânon, petit d'une ânesse.*

Notre procession évoque cet éphémère triomphe, c'est incontestable. Mais elle ne peut pas évoquer seulement ce triomphe-là. Elle n'est pas, en effet, une reconstitution historique à la manière de celle qui ferait revivre l'entrée de

Jeanne d'Arc dans Orléans, par exemple. Le Christ n'est pas dans la procession des Rameaux en effigie ; il y est en réalité, quoique d'une manière imperceptible aux yeux de la chair. Or, le Jésus réel, c'est un Jésus ressuscité qui ne meurt plus, un Jésus sur lequel la mort n'a plus d'empire et qui, par sa mort et sa résurrection, a triomphé définitivement de la mort. Ainsi la victoire que nous acclamons en agitant des palmes et en chantant l'hosanna n'est pas seulement — ni surtout — l'ovation que firent à Jésus les enfants des Hébreux. C'est aussi le triomphe définitif remporté, dans l'après-midi du Vendredi Saint et dans l'aube pascale, sur la mort et sur le péché. Aucun doute n'est possible sur ce point. Et la magnifique antienne d'entrée déclare :

> Au moment où le Seigneur entrait dans la Cité sainte, les enfants des Hébreux, *annonçant par avance la résurrection de la Vie*, s'écriaient en agitant des branches de palmier : Hosanna au plus haut des cieux.

Ne mettons donc aucune restriction à la joie et à l'allégresse qui doivent marquer la procession triomphale du dimanche des Rameaux. Certains parfois ont éprouvé quelque gêne à la pensée du contraste qui existe entre la procession des Rameaux et la messe qui la suit : il ne convient pas, pensaient-ils, que l'enthousiasme éclate pendant la procession puisque nous savons que dans peu de jours Jésus sera condamné et que, dans quelques instants, nous entendrons le poignant récit de la Passion. Raisonner ainsi, c'était, à coup sûr, n'avoir pas saisi le sens profond de la liturgie de ce jour. Il n'est plus possible désormais de célébrer une victoire du Sauveur qui soit une victoire partielle ou provisoire. Sa victoire est définitivement acquise : on ne saurait, fût-ce pour un jour, fût-ce pour une heure, la mettre « entre parenthèses ». Et rien n'est trop beau, rien n'est

trop éclatant pour célébrer l'entrée du Christ Roi à Jérusalem.

Mais nous ne pouvons oublier que la victoire du Christ a été méritée par ses souffrances et par sa croix. Et cette pensée ne doit jamais s'éloigner du regard de notre âme, même lorsque retentit le chant des hosannas, si nous ne voulons pas mériter le reproche adressé aux disciples d'Emmaüs : *Hommes sans intelligence... Ne fallait-il pas que le Christ souffrît pour entrer dans sa gloire?* (Lc 24, 26).

Ce serait d'ailleurs peu de chose que d'acclamer le Christ avec des palmes un jour par an, si notre vie quotidienne était en désaccord avec ce rite. La procession exprime en un geste spectaculaire ce que doit être notre vie entière : une marche joyeuse et un chant de louange au Christ Roi : *Marche en ma présence et sois parfait* (Gn 17, 1). Que la procession du dimanche des Rameaux apprenne donc aux chrétiens à marcher ensemble sous l'étendard de la croix, portant en mains la frondaison verdoyante des bonnes œuvres et ne se lassant pas de chanter l'hosanna jusqu'à ce que le Seigneur revienne.

3. *L'entrée dans l'église.*

Si beau que soit le rite de la procession, il n'est cependant pas complet en lui-même. On ne marche pas pour marcher ; on marche pour atteindre un but. La procession des rameaux ne fait pas exception à cette règle. Tout comme la vie chrétienne dont elle est l'image, elle prend son vrai sens du terme vers lequel elle tend : l'entrée dans la maison de Dieu. L'entrée de la procession dans l'église est donc un acte important, chargé du plus profond symbolisme. Il importe de ne pas l'escamoter. Il convient, au contraire, d'en-

seigner aux fidèles que c'est là le point culminant de la cérémonie qui précède la messe de ce dimanche. Il faut leur dire que, de tous les actes qu'ils posent alors, aucun ne les engage plus que cette entrée collective et solennelle dans l'église où ils devront faire leurs Pâques.

Le rite d'entrée rappelle, évidemment, le fait historique de l'entrée de Jésus à Jérusalem. Il rappelle ce fait, mais il le dépasse infiniment. De même que, au-delà du triomphe éphémère des Rameaux, l'Église a en vue le triomphe définitif de la résurrection, de même, au-delà de l'entrée du Messie dans la Jérusalem de la terre, elle glorifie son entrée dans la Jérusalem des cieux. Si donc, avec l'antienne *Ingrediente Domino,* on peut dire que le cortège des enfants préfigurait la résurrection, on dira que l'entrée de Jésus dans la cité sainte préfigurait son ascension. Laissons l'auteur du sermon chartrain déjà cité nous dire cela dans la savoureuse langue du XV^e^ siècle :

> Presentement que nous retournerons en leglise, nous trouverrons les portes closes, signifians que paradis estoit clos aulx hommes. Et leans les enfans chantans representent les anges qui viendront au devant de nostre seigneur avecques joie et liesse, lesquelz le receurent ou ciel après sa resurrection : qui par sa saincte et doulourese passion a merite lui estre ouverte et a tous ceulx qui le vouldront ensuyvir par la voye de ses commandemens. Et, pour ce, lesdit enfans representans les anges, comme dit est, pour leur purite, estans en leglise les portes closes, viennent au davant comme a nostre seigneur voulant ouvrir le ciel et le reçoivent a grant honneur et reverence[14].

L'importance de l'acte d'entrée de Jésus à Jérusalem n'avait d'ailleurs pas échappé aux premiers chrétiens. Il était pour eux bien autre chose qu'un simple événement histo-

14. *Chartres, grand séminaire, Rés.* 4, fol. 30 r.

rique. Ils y voyaient une « théophanie », une manifestation du Sauveur comme Messie et comme Roi. Aussi saint Justin le martyr rapproche-t-il l'entrée à Jérusalem de la théophanie du Jourdain :

> Son entrée sur un âne à Jérusalem qui avait été, nous l'avons démontré, prophétisée, ne lui a pas donné le pouvoir d'être Christ, mais elle a fait connaître aux hommes qu'il était le Christ, de la même manière qu'il fallait qu'un signe fût donné en Jean (lorsqu'il baptisa Jésus) afin que les hommes reconnussent qu'il était le Christ [15].

Dire que l'entrée de la procession dans l'église évoque, en même temps que l'entrée de Jésus à Jérusalem, son admirable ascension, c'est assurément dire vrai. Ce n'est pourtant pas encore assez dire. On aurait, en effet, une idée bien imparfaite des signes sacrés si l'on pensait que leur unique fonction est d'évoquer le passé. En quoi alors seraient-ils supérieurs à ces pauvres objets que nous nommons des « souvenirs » et qui nous rappellent, sans pouvoir nous le rendre, un passé à jamais révolu ? Les signes sacrés ne sont pas destinés à rappeler aux hommes les événements du passé, mais à les faire communier à l'éternel. Or, parce que l'éternité n'est pas à notre mesure, il nous est bon parfois de décomposer sa trop vive lumière au prisme du temps. On dira donc de plusieurs signes sacrés ce que saint Thomas dit de tous les sacrements : ils signifient à la fois le passé, le présent et l'avenir [16]. Nous savons déjà quel est le passé signifié par l'entrée de la procession dans l'église. Il nous reste à dire ce qu'elle signifie pour le présent et pour le futur. Nous commencerons par la signification du futur.

Le sens eschatologique de l'entrée de Jésus à Jérusalem a

15. *Dialogue,* 88 (P. G., 6, col. 686-688).

16. Cette triple signification de la liturgie des rameaux a été mise en évidence par Rose, *La bénédiction des Rameaux,* dans *La Vie Spirituelle,* avril 1950.

pu être suggéré par une parole du Seigneur lui-même : *Je vous le dis, désormais vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur* (Mt 24, 39). Les Pères de l'Église, en tout cas, ont facilement vu, dans l'entrée solennelle de Jésus, la figure du second avènement. Saint Cyrille, évêque de la cité où prit naissance notre liturgie des Rameaux, a exprimé cette conviction avec une clarté parfaite :

> Lors du premier avènement nous avons dit : *Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur.* Au second avènement, nous dirons encore la même chose et, allant avec les anges à la rencontre du Seigneur, nous l'adorerons en disant : *Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur*[17].

L'admirable tableau que nous a tracé Éthérie de la solennité du dimanche des palmes dans la Jérusalem du IV^e^ siècle, nous laisse la même impression. Nous y voyons que la station d'où partait la procession des rameaux était l'*Imbomom,* c'est-à-dire l'endroit d'où le Seigneur s'éleva vers les cieux[18]. Tout se passe comme si la communauté chrétienne était venue chercher le Christ à l'endroit même où il avait quitté cette terre et par où il redescendrait peut-être lorsqu'au jour du jugement il reviendrait pour emmener ses fidèles vers la Jérusalem d'en-haut. *Ce Jésus, qui, du milieu de vous, a été enlevé au ciel,* avaient dit les anges aux disciples, *en viendra de la même manière que vous l'avez vu monter* (Ac 1, 11).

La belle prière du Missel gothique exprime donc une pensée bien traditionnelle.

> De même qu'ils sont sortis au-devant de Toi avec des branches d'arbre, qu'ainsi nous méritions, lorsque Tu revien-

17. Catéchèse XV, 1 (P. G., 33, col. 869).

18. Éthérie, *Journal de voyage,* Coll. « Sources chrétiennes », Éd. Petré, 1948, pp. 220-222.

dras au second avènement, de courir à Ta rencontre, tout joyeux, avec les palmes de la victoire, ô Sauveur du monde [19].

Ainsi, il apparaît nettement que le rite d'entrée de notre procession au jour des Rameaux a une signification pour le passé et pour le futur. Mais le chrétien ne vit ni au passé ni au futur. Il n'a pas le droit de se contenter de réciter le passé. Il n'a pas davantage le droit de se contenter d'attendre la fin des temps. Il lui faut sanctifier le temps, faire de l'instant présent un hommage à la divine Majesté. Cela veut dire, dans le cas qui nous occupe ici, que, lorsque nous franchissons la porte de l'église au terme de la procession des rameaux, nous posons un acte qui a une valeur pour le présent même. Nous entrons dans l'église afin d'y prendre part à la Pâque du Seigneur Jésus, afin d'y faire nos Pâques avec lui.

On a souligné — trop sans doute — le pas décisif du sous-diacre avant son ordination. Toutes proportions gardées, le pas que nous faisons en franchissant le seuil du temple le jour des Rameaux a quelque chose de cette gravité. Il signifie que nous entrons dans l'église, nouvelle Jérusalem, pour y revivre pendant toute une semaine les grands mystères de notre rédemption. Et chaque année ce geste est à recommencer : on ne fait pas ses Pâques une année pour l'autre. C'est chaque année qu'il faut monter à Jérusalem avec le Seigneur pour passer avec lui de la mort à la vie. Notre geste d'entrée, à l'instar du cierge pascal, porte son millésime. Et chacun de ces gestes, chacun de ces « passages » est comme l'anneau d'une chaîne — Dieu la veuille ininterrompue ! — qui va, pour chacun de nous, du baptême à la mort et, pour l'Église entière, de la résurrection du Seigneur à sa parousie. Il faut que la dignité avec laquelle

19. P. L., 72, col. 264 A. Nous citons la traduction proposée par Noëlle Maurice-Denis dans *La Maison-Dieu*, n° 41 (1955), p. 30.

s'accomplit le rite extérieur permette d'en saisir la noblesse intérieure.

Dans plusieurs diocèses, ce geste d'entrée est marqué par une cérémonie d'une grande beauté qui en souligne aussi sobrement que clairement la signification profonde. Lorsque la procession est arrivée devant les portes de l'église, qui sont fermées, un dialogue s'engage entre le célébrant, resté dehors avec la foule, et quelques chantres qui se trouvent à l'intérieur. Après avoir frappé à la porte avec la hampe de la croix, le célébrant chante : *Portes, élevez vos linteaux. Soulevez-vous, portails antiques, et le Roi de gloire va entrer.* De l'intérieur, la voix des chantres interroge : *Quel est ce Roi de gloire?* Et le célébrant répond : *C'est le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans le combat.* Une deuxième et une troisième fois, le célébrant frappe à la porte de la même manière que précédemment et, à chaque fois, le même dialogue s'engage, chanté chaque fois sur un ton plus élevé. A la troisième question des chantres, cependant, la réponse du célébrant est différente : *C'est le Seigneur Dieu des armées, c'est lui le Roi de gloire.* Sur ces mots, les portes s'ouvrent et la procession fait son entrée dans l'église.

La richesse spirituelle d'un tel rite n'a pas échappé aux liturgistes[20]. Et si la récente réforme de la Semaine Sainte ne l'a pas adopté pour l'Église universelle, elle a reconnu l'à-propos des paroles qui l'accompagnent en prescrivant, pour la distribution des rameaux, le chant du psaume auquel ces paroles sont empruntées. Saint Cyrille de Jérusalem, d'ailleurs, en un rapprochement saisissant, invoque les nombreux témoins du Messie. Or, à côté du palmier dont la ramure servit à l'ovation terrestre du Sauveur, il cite les

20. Cf. Claude DE VERT, *Explication... des cérémonies de l'Église* (1720), t. II, pp. 383-384, et Dom Prosper GUÉRANGER, *L'Année liturgique. La Passion et la Semaine Sainte*, 15e éd. (1897), p. 220.

portes du ciel qui s'ouvrirent devant lui au jour de son ascension :

> Témoin est le palmier de la vallée qui fournit jadis ses rameaux aux enfants pour acclamer le Christ... Témoins sont les portes du ciel qui accueillirent le Seigneur et dont le Psalmiste a dit : *Portes, élevez vos linteaux. Soulevez-vous, portails antiques et le Roi de gloire va entrer*[21].

Les gestes ne sont pas moins nobles que les paroles. Le célébrant, tenant en main la croix, est une figure très parlante du Christ qui revient mystiquement en son Église pour revivre en elle les grands jours de sa Passion[22]. Il y revient avec sa croix, car c'est par la croix qu'il nous fait passer de la mort à la vie, c'est par la croix qu'il nous fait entrer dans l'Église, c'est par la croix qu'il nous fera entrer dans le royaume des cieux. Comme dans le beau rite de l'immersion du cierge pascal — plus difficile à faire comprendre aux fidèles, il est vrai — la triple répétition des paroles indique une plénitude de sens spirituel qui dépasse de beaucoup ce que nos sens charnels savent capter. Elle souligne heureusement que nous célébrons une triple entrée : celle du passé, celle du présent, celle de la fin des temps[23]. Enfin, les versets du psaume 23, qui sont chantés alors et au cours desquels les mots de *Roi de gloire* reviennent sept fois, sont une proclamation grandiose de cette royauté messianique de Jésus à

21. Catéchèse X, 19 (P. G., 33, col. 688).

22. C'est pour signifier cette venue mystérieuse du Christ dans son Église au temps de Pâques que la liturgie byzantine a placé le Lundi Saint le très beau tropaire : *Voici que le fiancé arrive au milieu de la nuit...* (Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. II, 2, p. 100).

23. Le rapprochement des deux rites (immersion du cierge pascal, percussion de la porte de l'église) paraîtra peut-être moins arbitraire si l'on tient compte de la citation de saint Justin rapportée plus haut. L'immersion du cierge pascal, en effet, évoque la descente du Christ dans les eaux du Jourdain.

laquelle la procession des rameaux veut rendre hommage[24]. Dans les cathédrales, quand ce rite s'accomplit au *portail royal*, le symbolisme est plus parlant encore. Les fidèles sont arrêtés. Ils peuvent lire, inscrits dans la pierre, les titres de noblesse de leur Seigneur, sa généalogie, son ascendance royale. Alors, les pierres elles-mêmes semblent unir leurs voix aux voix enfantines qui s'échappent du sanctuaire, pour dire : *Hosanna au Fils de David!* Et l'on ne peut s'empêcher de penser au récit que nous a laissé saint Luc de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Aux pharisiens que le chant des enfants incommode, le Seigneur déclare : *Je vous le dis, si eux se taisent, les pierres crieront* (Lc 19, 40).

Après la procession...

Lorsque la procession est achevée, l'acte le plus important de la liturgie de ce jour reste à accomplir, à savoir l'offrande du sacrifice eucharistique. Notre procession serait peu de chose sans cette offrande. Mais nous assisterons avec plus de fruit à la messe si nous avons fait comme il convient la procession. Il n'y a donc pas à choisir l'une ou l'autre. Il faut choisir l'une et l'autre, si nous voulons suivre Jésus non seulement jusqu'aux portes de Jérusalem, mais jusqu'à la croix du Calvaire et jusqu'à la gloire de la résurrection.

ÉDOUARD JEAUNEAU.

24. Sur le maintien du rite de l'*Attolite portas*, on aura profit à consulter ce qu'écrit Mgr NOIROT dans *L'Ami du Clergé*, 15 mars 1956, p. 164.

Des pécheurs et des saints...

Dans le sentiment complexe d'admiration qu'éveille en nous la vie des plus grands saints se glisse souvent une composante ambiguë : l'admiration pour ce qui est sans bavure. Demandons-nous pourtant : de quoi est faite notre admiration pour la beauté et la simplicité de telles existences ? Est-ce réellement parce que ce beau et ce simple sont révélateurs d'un reflet de la sainteté divine, le visage même de la grâce ? Ou bien, cette beauté ne satisfait-elle pas d'abord un goût puéril, la consolation d'une splendeur irréelle tout éloignée des laides choses dont est fait notre monde ? Et cette simplicité n'enchante-t-elle pas en nous les fonctions les plus logicisantes de notre esprit, ce goût sommaire pour les lignes géométriques, les fractions entières, les cercles parfaits ? Méfions-nous, notre admiration pour les existences sans bavures pourrait n'être qu'une façon d'exprimer notre regret irréparable d'avoir vécu avec bavures, une sorte de nostalgie de pureté qui, sous les aspects de la piété la plus douce, n'est qu'un refus de sa propre condition de pécheur, une évasion suspecte.

Le critère, pour juger de notre admiration pour les grands saints, c'est d'examiner si nous les sentons proches de nous, ou, au contraire, inaccessibles, inimitables et lointains. Si nous les jugeons inaccessibles, comme pétris d'une autre humanité que la nôtre, c'est le signe que nous n'avons pas encore compris la sainteté, ni le péché, ni la rédemption, ni la grâce, ni Jésus-

Christ; c'est le signe qu'en effet nous nous consolons en eux du poids d'impureté dont nous n'acceptons pas de porter la responsabilité, et qu'auprès de leur gloire nous tâchons d'oublier la nécessaire humilité où il nous faudrait vivre. Nous trouvons plus facile de triompher du péché et de l'évacuer en fixant nos regards sur ceux qui semblent ne l'avoir guère connu, qu'en travaillant à l'extirper de nous-même dans un grand effort, patient, obscur, héroïque.

Au contraire, celui qui se sait pécheur, celui qui a conscience de toutes les bavures avec lesquelles il a tracé les traits tordus de sa pauvre vie, mais qui a connu la miséricorde de Dieu, qui a doucement accepté d'avoir été pécheur (*et de l'être encore, malgré sa bonne volonté, car le juste tombe sept fois le jour*), *celui qui ne s'est pas jugé déshonoré aux yeux de Dieu pour avoir devant lui reconnu ses torts, mais qui a considéré cet acte comme une grâce et un honneur, celui qui sait qu'il n'atteindra jamais une certaine perfection logique, mathématique, enfantine, innocente, rigoureuse, définitive, mais qui n'a jamais cessé de croire que Dieu peut le sanctifier continûment, dans un abîme d'humilité et de pauvreté, celui-là n'est pas tellement impressionné par les existences sans bavures. Il les admire profondément, mais sans la moindre jalousie. « Nul ne peut prendre ce qui ne lui est pas donné du ciel. » Il les admire, c'est-à-dire qu'il admire en elles l'œuvre du Dieu très bon qui a choisi de préserver ces âmes droites, ces âmes pures. Il cherche à déchiffrer le doux message de bonté que ces existences lui apportent de la part de Dieu. Mais il ne les situe pas dans les niches inaccessibles d'un hommage reconnaissant. Ces saints, il sait qu'ils ne sont rien que par grâce de Dieu, c'est pourquoi il les sent tout proches de lui. Il n'a pas honte de sa vie pécheresse devant eux. Il sait qu'eux aussi connaissent le péché, non en eux-mêmes comme une souillure affreuse, mais en eux-mêmes cependant comme une fragilité et un risque constant dont ils ne sortent que par la puissante main de Dieu; ils connaissent le péché comme cette possibilité terrible d'être séparés de Dieu — oh! que c'est grave pour ceux qui aiment Dieu! Ils connaissent le péché en creux, mais ils le connaissent, et ils le connaissent encore plus*

profondément à travers la miséricorde de Dieu qu'il leur est donné d'éprouver en eux très purement avec toute sa force légère et en laquelle ils apprennent ce qu'est le péché des hommes : ils le connaissent par l'amour de Dieu et la croix de Jésus.

Non, le pécheur effectif n'est pas troublé par ces grandes vies sans bavures. Il aime les trouver fraternelles. Il ne juge pas que ces saints soient inimitables. Il leur fait place auprès de lui, dans sa propre vie maladroite. Il apprend auprès d'eux toutes sortes de merveilles touchant la sainteté : non pas la perfection (c'est trop tard!), mais l'amour. Ces saints-là ne lui parlent jamais de perfection mais d'amour et ils lui narrent quel fut leur étonnement lorsqu'ils se sont vus en Dieu, parfaits : car ils ne se sont pas voulus parfaits, mais parfaits amants. C'est très bien qu'ils aient vécu sans bavures, mais c'est aussi très beau — et parfois plus beau encore — que d'autres aient commis bien des bavures et ne se soient pas découragés et ne se soient pas crus à jamais repoussés par l'Amour. Cette espérance-là, cette confiance-là, c'est peut-être ce qu'il y a encore de plus beau.

Ce n'est rien enlever à Notre-Dame Marie, la plus vraie de ceux qui vécurent sans bavures, la seule peut-être pour qui le mot soit tout à fait exact, ce n'est rien lui enlever, ni de l'honneur que nous lui portons ni de l'honneur que Dieu lui fit, ce n'est en rien la rabaisser ni vouloir la remettre à notre niveau de pécheur, elle qui fut sans péché aucun, toute belle, ce n'est en rien lui faire tort que de penser et de dire : peut-être, Marie, avez-vous eu un cri d'admiration et un étonnement profond et joyeux, devant tous ces pécheurs qui ont osé croire à l'amour qu'avait pour eux Jésus votre fils, le Fils de Dieu, peut-être avez-vous eu une véritable, réelle et tressaillante admiration pour cette femme, Marie-Madeleine, symbole de toutes les autres vies « avec bavures », de toutes les autres vies pécheresses... en tout cas avez-vous accepté qu'elle fût là, près de vous, au pied de la Croix et peut-être avez-vous pensé que, si vous n'aviez pas été sans péché, vous eussiez aimé vous approcher comme elle de la sainteté de votre Fils afin de goûter la saveur infinie de son pardon. En telle admiration, vous n'avez certes nullement

envié le péché ni l'humilité de la pécheresse, mais vous avez profondément mieux réalisé pourquoi votre Fils était venu, et jusqu'à quel point il avait aimé le monde, et donc jusqu'à quel point il vous avait aimée et préservée de tout péché. Car tout cela ne fait qu'un et se tient : vous n'êtes pas Notre-Dame sur le piédestal d'une pureté inaccessible et décourageante, vous êtes Notre Mère Marie dans la proximité inoubliable des compassions divines et la joie des grandes œuvres de Dieu. Et son Nom est saint!...

APOSTOLUS.

Saint Thomas, Docteur de la Miséricorde

Misericordiam et veritatem diligit Deus.

Ps 83, 12.

Plus un être est lucide, plus il découvre en lui les zones où il est vulnérable. Toute lucidité se paie d'une rançon. Nous savons bien que, pour un être, accroître sa lucidité, c'est accroître en même temps les risques de souffrance. Et nous apprenons qu'il est des certitudes difficiles, fragiles aussi en raison du prix même dont elles demandent à être payées.

C'est pourquoi nous ne sommes après tout que peu étonnés de voir des esprits brillants, sous prétexte d'être lucides, s'orienter vers un pessimisme ou vers une exaltation, l'un et l'autre également faux.

Être lucide, se découvrir un jour capable de lumière, c'est découvrir aussi combien il en coûtera et de quel combat il faudra en payer la sauvegarde. Et ce combat n'est pas le moindre titre qu'ont acquis les saints à notre vénération et tout spécialement saint Thomas d'Aquin.

Nous sommes très sensibles à la découverte et nous apprenons vite le prix de ces intuitions qui sont le secret de sa clarté de

regard de philosophe. Nous savons quelles sont les pièces maîtresses de sa philosophie : l'analogie qui sauve l'unité du savoir humain, et les transcendantaux qui respectent la diversité et manifestent ce qu'ont d'irréductible chacune de nos expériences, de nos approches de l'être. Et surtout, nous vénérons en saint Thomas non seulement le docteur de l'unité et de la diversité, mais celui qui a su donner un statut scientifique à cette catégorie de réalités qui nous intéresse au plus haut point : tout ce qui est contingent, variable, inachevé, dépendant d'un autre. Saint Thomas, philosophe du « sujet », c'est-à-dire qui sait assigner son exacte réalité à cet immense secteur des êtres dont nous faisons partie, de tout cela qui n'obtient consistance que par ce qu'il reçoit, qui en un mot est « en puissance » ; et par là il sauve de l'absurde, de l'incohérent toute cette classe des êtres infirmes, inachevés qui tiennent d'un autre ce qu'ils sont.

Et nous savons de quel poids ces intuitions et ces analyses sont pour le théologien, en tous ces problèmes qui, grâce à saint Thomas, reçoivent enfin une vraie mise en ordre : foi et raison, nature et surnature, liberté et transcendance. A chaque fois la consistance propre du créé sera sauvée, reconnue, mais sans que la transcendance divine ne se trouve en rien diminuée, au contraire.

Et cependant, n'est-ce pas au-delà qu'il faut chercher le secret qui unifie plus profondément son regard, et qui nous révèle de quel prix il acheta sa lucidité. Certes, nous sommes à l'aise pour saisir l'unité de sa philosophie, et pourtant nous ne pouvons pas ne pas rester insatisfaits. Nous sentons que nous avons franchi une porte, mais que nous ne sommes pas encore entrés dans le sanctuaire. Et cela justement nous fait pressentir que sa sainteté est autre chose, que le secret de son combat, il faut le chercher plus loin. Or si nous regardons ce qui, dans sa vision du mystère de Dieu, du mystère de l'homme, et du mystère du Christ, nous introduit au plus profond tout en nous révélant son combat intérieur, saint Thomas nous apparaît alors comme le docteur de la miséricorde.

La miséricorde, centre de sa doctrine

Quand il cherche à manifester la transcendance divine, saint Thomas insiste — et avec force — pour montrer que l'amour n'a pas seulement en Dieu valeur de métaphore, d'image, mais que Dieu, vraiment, *est* amour, et que c'est même là la perfection qui synthétise au mieux pour nous la richesse du mystère divin.

Qu'est-ce qui traduira le moins mal pour nous la mutuelle implication des différentes perfections divines, qui en récapitulera au mieux la plénitude : c'est l'amour. Seul l'être infiniment parfait peut être à lui-même son propre bien, seul celui qui se possède par pure intelligence peut être séduction et repos dans l'unité, c'est-à-dire amour.

Mais qu'est-ce qui, de cet amour, va montrer la dimension proprement divine? quelle mystérieuse réalité peut en faire apparaître de façon plus éclatante l'absolue puissance? Et nous surprenons comme un lyrisme contenu à chaque fois que saint Thomas y revient. Ce qui, à l'opposé du nôtre, caractérise en propre l'amour de Dieu, c'est la gratuité, la gratuité de sa miséricorde. Seul il n'est attiré par rien, seul il donne vraiment, il *se* donne, en pur don. Au-delà de tous rapports de justice, il y a ce point de départ absolu : la gratuité de la miséricorde. Et nous sentons chez saint Thomas comme une joie spéciale à montrer, à chaque fois où il le peut, dans le traité de la Rédemption, de la pénitence, de l'espérance, de la grâce, comment la miséricorde est présente en toute œuvre de Dieu, que c'est là comme le sceau divin de toutes ses œuvres.

« A la créature rien n'est dû sinon en raison de quelque chose qui préexiste, et si cette chose présupposée est due elle-même, c'est de nouveau à cause de quelque chose d'antérieur. Mais ne pouvant aller ainsi à l'infini on doit arriver à quelque chose qui dépende de la seule bonté divine. Ainsi demande-t-on s'il est dû à l'homme d'avoir des mains. On répondra oui, comme instrument adapté de son intelligence; si l'on demande avoir une âme raisonnable, est-ce dû? Que l'homme existe, est-ce dû? Alors il faudra répondre que cela est dû seulement pour cette manifestation libre de la bonté gratuite de Dieu. »

Et saint Thomas conclut : « En toute œuvre divine apparaît donc, comme sa première racine, la miséricorde. Et la vertu de ce point de départ se retrouve dans tout ce qui succède, y agissant plus profondément que tout le reste » (*I*ª, q. 21, a. 3).

Voilà, pour saint Thomas, l'ultime secret qui manifeste l'excellence du mystère divin. Nous, nous aimons les choses parce qu'elles nous attirent, parce que nous y trouvons intérêt, achèvement. Dieu, lui, *rend les choses bonnes en les aimant* : « perfundens et creans bonitatem in rebus » (*I*ª, q. 20, 2 *c*). C'est lui qui dépose la bonté. C'est en cela même que cet amour est mystère, est divin, en cela qu'il dépasse tout ce que nous pouvons expérimenter : il est pure générosité, commencement absolu. Rien ne peut lui être obstacle, puisque rien ne lui est antérieur. Ses préférences comme ses dons n'ont pas d'autre raison que lui-même, d'autre motif que son unique richesse.

Et la miséricorde non seulement nous apparaît au principe de toute action divine, mais au terme c'est encore elle qui manifestera davantage le mystère de Dieu : « magis propium est Deo miserei et parcere quam punire » (*II*ª *II*ªᵉ, q. 21, 2 *c*) ; et, parlant du désespoir, saint Thomas ajoute : « punir, être justicier, cela convient à Dieu à cause de nos péchés, être miséricordieux cela lui convient par sa nature même » (*II*ª *II*ªᵉ, q. 21, 2 *c*). « Elle est la plus haute des perfections, dira-t-il, elle est la vertu du supérieur comme supérieur. En elle-même la miséricorde est la plus haute des vertus, il appartient en effet à la miséricorde de se déverser sur les autres, et qui plus est, de venir au secours des défauts des autres : ce qui est le propre d'un être supérieur, et de Dieu avant et plus que tout autre » (*II*ª *II*ªᵉ, q. 30, 4). S'écouler appartient aux eaux qui sont sur les sommets ; se glisser dessous pour relever appartient à celui qui venant d'en haut peut faire remonter. Et saint Thomas termine : « Elle est la plus grande perfection pour celui qui est au sommet, et en ceci Dieu manifeste sa toute-puissance. »

Comment Dieu apparaîtra-t-il le tout-autre ? par son éloignement ? Non, mais dans la manière même d'être proche. Comment le puissant fera-t-il le plus éclater sa force ? en punissant, en détruisant, en imposant sa rigueur ? Non, mais bien plus en exerçant mesure sur sa propre force, en demeurant par son

amour maître de lui-même, en se révélant dans la douceur de sa miséricorde. Seul celui qui est au-dessus de la loi peut ainsi pardonner et seul le parfait, l'infiniment saint peut se donner à ce qui est souillé sans risque de corruption.

« La Toute-Puissance de Dieu se montre surtout en pardonnant et en faisant miséricorde, parce que remettre les péchés à son gré est la marque du suprême pouvoir, vu que celui-là ne le pourrait point qui serait lié par une loi supérieure. Cela est vrai encore parce qu'en pardonnant et en faisant miséricorde aux hommes, Dieu les amène à partager le bien infini, ce qui est l'ultime but de sa puissance divine » (*I*ª q. 21, 3, 3^{um}); et dans le traité de la Grâce, saint Thomas ajoute : « Pardonner aux hommes, les prendre en pitié, c'est œuvre plus grande que la création du monde » (*I*ª *II*ªᵉ, q. 113, 9).

Si c'est la miséricorde qui peut nous donner l'idée la moins imparfaite de la transcendance propre à Dieu, c'est aussi par recours à elle que saint Thomas conclut son *anthropologie*. L'homme est appelé au partage d'une béatitude, mais cette béatitude est divine et donc n'est due qu'à Dieu. Saint Thomas est docteur de la grâce, mais de la grâce précisément comme sans commune mesure avec la nature, de la grâce comme grâce, toute gratuite, ce qui est encore être docteur de la pure miséricorde.

Lui, si attentif à l'ordre de la nature, à sa consistance propre, s'abstiendra bien de faire de l'illumination de la grâce une perfection naturelle. Avec quel soin il décèle en l'âme une *capacitas*, une *ordinatio*, mais jamais, s'il reconnaît que la nature est en attente de la grâce, ce n'est pour lui attente de quelque chose qui lui manque. Ce don nouveau est bien dans sa ligne, mais ce qui le caractérise, c'est qu'il dépasse l'homme, qu'il est le fruit d'une gratuité toute spéciale par rapport aux autres dons de Dieu.

Ce n'est plus affaire de justice : Dieu n'y manquerait pas en ne donnant pas ou en retirant ses dons, c'est affaire de *gratuité* (*De malo*, 16, 2, 17^{um}). « Une chose peut être due à double titre : ou bien à cause d'un mérite... « le salaire est donné à celui qui a fait une œuvre comme une dette et non comme une grâce », écrit saint Paul, ou bien une chose est due par suite des exigences de telle nature, ainsi c'est un droit pour l'homme d'avoir la rai-

son. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas on n'entend que Dieu ait des obligations envers la créature. Cependant, si les biens naturels ne sont pas dus au premier titre, ils le sont cependant au second tandis que les dons surnaturels ne sont dus à aucun titre. C'est pourquoi il y a raison plus spéciale de leur attribuer le nom de grâce » (*I*ª *II*æ, q. 111, 1, 2um).

Docteur de la grâce gratuite, nous pouvons ajouter à ceci tout le sens que saint Thomas a eu de la *fragilité humaine*, lui qui a l'audace de faire du péché originel un péché de nature. Oh! il défendra, et avec scrupule, la qualité indestructible de cette nature, il y voit un principe qui vient de Dieu, et jamais il ne cherchera à montrer les qualités de la grâce en diminuant cette nature. Mais la lecture par exemple de la *II*ª *II*æ ne nous laisse guère d'illusion sur ce qu'est la fragilité humaine : « ut in pluribus manent in sensu, malum ut in pluribus in specie humana », « pour la plupart ils demeurent au niveau des sens... ». Que ce soit pour l'aider à sortir de son égoïsme ou pour atteindre sans trop de dommage les vérités élémentaires même naturelles, grâce et révélation sont bien nécessaires à l'homme.

Tout ceci n'a de sens qu'en fonction de la miséricorde. Pour saint Thomas, plus l'être humain est reconnu fragile, plus il est reconnu comme esprit fréquemment tenté de demeurer dans les sens, plus il est reconnu comme le domaine par excellence de la pure miséricorde divine, comme le champ privilégié des plus grands triomphes du plan divin.

Et quand saint Thomas voudra ouvrir le traité des sacrements à l'anthropologie, l'une des idées majeures dont il se sert est celle de *remède*. Les sacrements auraient-ils été nécessaires avant le péché originel ? (*III*ª, q. 61, 2). Non, parce qu'ils sont avant tout des remèdes, et il montrera comment chacun d'eux répondant à une blessure de l'homme est comme la réponse adaptée de la miséricorde à chaque grande expérience humaine (*III*ª q. 65, *l. c.*). Par eux, le temps humain devient le cadre privilégié de la miséricorde divine.

Docteur de la miséricorde en face du mystère de Dieu, comme de la destinée de l'homme, saint Thomas est encore presque plus décisif quand il s'agit du mystère du Christ. Il est le théologien

de l'Incarnation rédemptrice (*III*ª, q. 1, 1). Et si entre nature et grâce il admet bien un certain ordre, pour lui, la venue du Fils de Dieu dans la chair représente une invention toute nouvelle de la miséricorde, d'une gratuité qui n'est plus comparable. Et c'est peut-être là qu'il faut voir la raison pour laquelle il défend sa thèse avec une telle fermeté. Parler du Christ hors de cette lumière, c'est se condamner à en restreindre le mystère. Le motif, le but de l'Incarnation ? vouloir les saisir hors de la miséricorde : saint Thomas nous oppose une fin de non-recevoir (*III*ª, q. 1, 3). Et c'est là un des points de théologie où l'École de saint Thomas a eu le plus à le défendre. Il n'est pas d'ailleurs étonnant que les prises de position soient ici les mêmes que lorsqu'il s'agit du traité de la Grâce : il en va du *même enjeu* : la transcendance manifestée dans la miséricorde.

Son attitude en face du mal

Ainsi en face de Dieu, de l'homme, du Christ, tant qu'on n'a pas situé le mystère sous sa raison de miséricorde on n'a pas, pour saint Thomas, respecté ce qu'il contenait de révélation divine. Mais pour pénétrer ce qu'est pour lui cette miséricorde, pour comprendre comment il y trouve un surcroît de lumière et non un stratagème qui l'aurait dispensé de regarder la misère du monde en toute sa vérité, qui l'aurait illusoirement protégé de son atteinte, il nous faut scruter son attitude en face du mal. C'est en l'interrogeant sur la misère que nous pouvons comprendre à quel point toute sa vue de Dieu et du monde est unifiée par la miséricorde. Et cette théologie nous toucherait au fond assez peu si elle se fondait sur une illusion en face du mal, et peu nous importerait une miséricorde qui s'achèterait par une dévaluation de la lumière.

« Après tout, la vérité est peut-être triste. »

Nous savons bien qu'il n'en est pas ainsi pour saint Thomas. Mais si celui qui est lucide est condamné à mesurer toutes les raisons de la tristesse, si celui qui sait est condamné à ressentir de multiples blessures, celui qui souffre, et qui sait pourquoi, y acquiert derechef une nouvelle lucidité.

Et nous pressentons que ce ne fut pas là le moindre combat de la vie de saint Thomas : éviter dans la lucidité même les deux tentations qui guettent toute intelligence en face du mal.

Et d'abord ce qui ne peut manquer de nous frapper quand nous lisons ce qu'écrit saint Thomas sur le mal, c'est le caractère très concret de sa lucidité, son peu d'illusion, son réalisme.

Je n'en prendrai qu'un exemple qui nous touche de plus près. Au début du *Contra Gentiles* (*I C. G.*, ch. 4), dans un texte célèbre, saint Thomas montre l'utilité de la Révélation non seulement pour les vérités qui dépassent la raison humaine, mais aussi pour celles qui lui sont naturellement accessibles. Il veut nous convaincre que la vraie vie de l'esprit est une chose très difficile, et que, sans la Révélation, bien peu pourraient atteindre à ces vérités premières. Va-t-il pour cela partir de l'intelligence-en-soi, et chercher à prouver par une série de théorèmes ? Non, il nous décrit tout simplement l'exercice, le travail de la raison et les obstacles qu'il y a vus. Et sans doute est-ce tout simplement le professeur qui parle, et d'une expérience qui n'est pas loin. Oh! en deux colonnes, tout y est. Rien à ajouter ni à supprimer : il y a d'abord les difficultés qui viennent des conditions de vie : l'indisposition du tempérament, les nécessités de l'administration domestique et surtout la paresse. Et puis les obstacles qui viennent du temps : et parce que ce qui est profond ne se laisse pas rapidement explorer, et parce que cela suppose tant d'acquisitions antérieures, et surtout parce que « tempore juventutis diversis motibus passionum anima fluctuat », c'est de la jeunesse d'être tumultueuse et versatile. Enfin les obstacles de l'erreur : les images sont tellement plus séduisantes ou la rhétorique!

Ainsi paresse, passions, imagination, rien n'y manque. Et ce tableau nous laisse augurer que saint Thomas n'avait guère d'illusion sur les capacités philosophiques de ses élèves.

Et partout ailleurs, c'est la même attitude : pour lui, le mal n'est *jamais saisi que comme la blessure d'un sujet*.

Certes il lui a consacré tout un traité : mais il est remarquable que quinze des seize questions qui composent le *De malo* soient consacrées à toutes les formes et incidences concrètes du mal, et qu'il n'en réserve qu'une seule — comme d'ailleurs plus tard

dans la *Somme* — à essayer de définir le mal en son essence, et encore le voyons-nous aboutir à lui refuser toute autre consistance que celle d'une blessure ou d'un manque. Il sait qu'il n'y a pas d'existence séparée du mal, et qu'on n'en rencontre jamais la réalité que par référence à ceux qui en sont atteints.

Une *privation*. Et il tient à sa définition. Cela veut dire que la seule façon réelle de comprendre le mal suppose qu'on soit d'abord attentif à cela même qui en est affecté. C'est le misérable qui doit d'abord attirer le regard. Et ne soyons pas dupes de l'objectivité apparemment irénique de ses considérations sur le mal. Il ne s'agit pas pour lui d'écrire une « comédie » humaine qui lui resterait extérieure, comme un médecin qui enlèverait le pansement de ses malades simplement pour voir. On ne domine pas le mal par la seule connaissance. Il sait qu'on ne s'en débarrasse pas après un simple diagnostic. En face du mal la connaissance ne suffit pas, et l'exercice de la lucidité ne lui sert jamais finalement qu'à dévoiler le besoin de la miséricorde. Et être miséricordieux (*I*ª, q. 21, 3 ; *I*ª *II*ªᵉ, q. 35, 8 *c* ; *II*ª *II*ªᵉ, q. 30, 3), il dira que c'est tenir pour sien le mal d'autrui, vivre la misère, prendre la place de l'autre avec toute la sortie de soi qui est le propre de l'amour. Et cela ce n'est pas du sentiment pour lui : cela, Dieu même le fait (*I*ª, q. 20, 2, 1ᵘᵐ) : et infiniment plus que nous, à la mesure même où son amour est infini.

Devant le mal il ne peut y avoir de spectateur impartial. Une lucidité qui ne serait que raison ne serait, sous couleur d'objectivité, qu'une forme d'orgueil. Il me semble que c'est là pour nous une immense leçon : c'est la miséricorde qui conserve au regard de saint Thomas sa justesse et son réalisme, et c'est elle aussi qui dans la découverte du mal le garantit de toute suffisance, de toute présomption, de tout cynisme. Lui qui a éprouvé très tôt la malice des hommes, et fut le témoin d'espérances déçues ou de choses navrantes, lui qui reçut les confidences des grands et fut dans les conseils de l'Église, jamais il ne s'exalte. Après tout, il aurait eu le droit de se mettre en avant, d'autant plus que toutes ces tares qu'il démasque chez les autres, paresse ou concupiscence, il eut le privilège d'en être très vite préservé ou victorieux. En face du mal, il ne profite jamais de son intelligence, il ne s'isole jamais dans une connaissance abstraite de cette mi-

sère pour s'en prévaloir, et sans doute est-ce pour un intellectuel le signe le plus décisif de l'authentique humilité.

Aucune présomption chez saint Thomas, due à une vue abstraite, à une illusoire domination du mal par la connaissance. Mais par ailleurs, le réalisme pourtant impitoyable que lui permet sa lucidité, il ne le pousse *jamais au tragique*. Jamais un regard amer ou désabusé sur un état de chose considéré comme irréparable. Jamais il ne profitera de sa connaissance de l'homme pécheur pour se complaire dans l'angoisse. On lui reprochera assez son apparente sérénité, et ses analyses du péché nous semblent si peu existentielles! Mais il se refuse toujours à faire de la découverte du mal prétexte à souligner la présence de l'absurde.

Et pourtant ce serait tellement plus facile de se laisser aller aux complaisances d'un faux pathétique, aux récriminations hâtives, et de reconstruire son Ordre ou l'Église à sa façon, en y mêlant un peu d'apocalypse. Faire ainsi, ce serait perdre la vérité. Et saint Thomas refuse de spéculer sur le scandale du mal, de l'utiliser parce qu'il sait que, pour pénétrante qu'elle puisse être, sa lucidité ne sera jamais exhaustive. Avoir le droit de se révolter, ce serait prétendre avoir la maîtrise et la connaissance de ce qui est secret de Dieu.

Aussi, s'il ne triche pas avec les questions que nous pose le mal, il se refuse à donner de lui-même des réponses, sinon négatives : Dieu n'en est pas responsable. Mais ses vraies réponses, il faut aller les chercher là où il parle du Christ, de l'Espérance, de la Passion, de la Pénitence, quand il se demande ce qu'il en est du pardon, ou si le Christ a plus souffert que toute l'humanité (*III*ª, q. 46, 3-7).

Oh! bien sûr, prise partie par partie, la *Somme* peut apparaître bien froide et absente de toute inquiétude. Et pourtant le schéma conducteur n'en est rien d'autre que le retour de l'homme pécheur à Dieu. Et ce n'est pas là qu'un artifice. Pour saint Thomas, tant que le mal scandalise, c'est qu'on le regarde du dehors, et le retire de la transcendance divine. Pour lui, les deux sont corrélatifs. Selon notre connaissance du mal, sera notre connaissance de Dieu, et selon notre connaissance de Dieu celle du mal. Et l'on ne peut pénétrer un mystère qu'en s'enfonçant dans l'au-

tre. Le mal est plus grand que nous le croyons : oui, mais Dieu est plus grand que nous ne le savons. Et au mystère du mal qui le dépasse, il répondra par un mystère qui le dépasse encore plus.

Pour lui, le mal est dans le monde comme l'esclave qui fait monter l'eau. N'allons pas demander à l'esclave le pourquoi de son œuvre obscure. Mais le maître seul est celui qui commande et qui sait. Et l'ultime explication se résoudra pour lui dans un mystère d'amour, et non dans l'absurde, et le seul tragique est le tragique de la Croix qui est précisément l'unique raison d'espérance.

En bref, saint Thomas refusera toujours de se débarrasser du mal par un faux optimisme abstrait comme par un pessimisme exaspéré.

L'un de ceux dont on vante le plus communément la lucidité sur l'homme, l'auteur de la *Comédie humaine,* justifiait son œuvre en disant : « La vie est une comédie pour celui qui pense et une tragédie pour celui qui sent. » Pour saint Thomas, ce n'est pas une comédie : il ne se contente pas de penser ; ce n'est pas non plus une tragédie : il ne se contente pas de sentir. Notre histoire ce n'est pas pour lui un scénario écrit d'avance par Dieu — il serait moins sinistre — un scénario que l'homme devrait jouer, et dont on pourrait se consoler en y découvrant l'harmonie, la nécessité et même les fausses notes et les blancs parce qu'on tient en main la partition, une « philosophie » de l'histoire dont nous ne serions plus que les pantins. Le mal n'est pas pour lui une nécessité, mais pas plus une absurdité. Et il n'abandonnera jamais le combat de sa lucidité. Le mal ? ni une chose, ni une pure négation. Et par là, saint Thomas échappe à toute caricature entre la présomption et le désespoir, entre l'exaltation de soi et le doute, entre les faux refuges abstraits et l'absurde.

Si nous devions choisir un personnage fictif pour incarner l'exact opposé de son attitude, je crois que l'on n'en trouverait guère de plus suggestif qu'un Inquisiteur, que le *Grand Inquisiteur* de la légende. Vous vous souvenez du thème : Après que le Christ eut vécu et enseigné, les choses se sont gâtées sur terre. Fausses doctrines, vices, lâchetés. C'est alors que le Christ dé-

cide de se montrer pour un instant au moins au peuple souffrant et misérable, dans le péché, mais qui l'aime naïvement. Et cela « à Séville, à l'époque la plus terrible de l'Inquisition lorsque chaque jour s'allumaient des bûchers à la gloire de Dieu ».

Et le Christ paraît donc, doucement sans se faire remarquer, et, chose étrange, tous le reconnaissent. Silencieux, il passe au milieu de la foule. Partout la foi se réveille et accomplit des miracles. C'est au moment où l'un d'eux s'achève, la résurrection d'un enfant, que passe devant la cathédrale le vieux Cardinal, grand Inquisiteur. Il a tout vu : le cercueil déposé, la résurrection de la fillette. Alors il désigne le Christ du doigt et ordonne aux gardes de le saisir. Et dans la prison s'engage l'étonnant dialogue :

« C'est Toi, toi?... Ne dis rien, tais-toi. D'ailleurs que pourrais-tu dire? Je ne le sais que trop. Tu n'as pas le droit d'ajouter un mot à ce que tu as dit jadis. Pourquoi es-tu venu nous déranger? Car tu nous déranges, tu le sais bien. Mais sais-tu ce qui arrivera demain? Demain je te condamnerai et tu seras brûlé... Tu as vu les hommes « libres ». Tu veux aller au monde les mains vides, en prêchant aux hommes une liberté que leur sottise et leur ignominie naturelles les empêchent de comprendre, une liberté qui leur fait peur... Mais ils finiront par la déposer à nos pieds, cette liberté... Il n'y a pas, je te le répète, de souci plus cuisant pour l'homme que de trouver au plus tôt un être à qui déléguer ce don de la liberté. »

« Toi, tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer. Ne prévoyais-tu pas qu'ils te repousseraient enfin et contesteraient même ton image... Nous, *nous avons corrigé ton œuvre*, et les hommes se sont réjouis d'être de nouveau menés comme un troupeau... N'était-ce pas aimer l'humanité que d'agir ainsi, que de comprendre ainsi sa faiblesse? Oh! nous leur persuaderons qu'ils ne seront vraiment libres qu'en abdiquant leur liberté en notre faveur. »

« *Comprendre la faiblesse de l'homme.* »

Ainsi, au départ, ce sont ici les mêmes constatations que chez saint Thomas. C'est vrai que la plupart des hommes sont incapables d'atteindre seuls leur béatitude. C'est vrai, cette liberté

qui devrait nous amener à rejoindre notre destinée, on ne peut être que pessimiste sur sa réussite ici-bas. Donc, conclura le Grand Inquisiteur, il faut imposer aux hommes un bonheur à leur taille et pour cela confisquer cette liberté. C'est vrai, dira saint Thomas, l'homme est appelé à quelque chose qui le dépasse : ce qui est souvent inconfortable et occasion de tant de chutes : « Malum ut in pluribus in specie humana. » — Mais l'unique issue est la confiance en celui qui seul peut combler l'écart, en celui qui seul peut prévenir ou guérir parce que sa miséricorde est à l'avance sûre des redressements possibles.

Et saint Thomas sait bien du haut d'une lucidité même chèrement payée qu'il ne s'agit pas de corriger infailliblement l'œuvre de Dieu, d'exorciser lui-même ce mal partout présent, fût-ce dans l'Église. Mais qu'il s'agit d'être l'instrument et comme l'intendant d'une vérité qui le dépasse. Il sait qu'il puise ce qu'il donne dans une surabondance qui le dépasse, et c'est là la vraie source de son optimisme, et de sa sérénité. Au bout de sa lucidité, par présomption, le Grand Inquisiteur est acculé au désespoir. Saint Thomas, ni inquisiteur ni prophète, trouve sa paix en plus haut que lui, dans un au-delà de la raison, dans un agenouillement de la raison.

Les exigences d'une charité d'intellectuel

Cette humilité en face du mystère de Dieu comme de son salut, cette modestie que lui vaut sa lucidité parce que miséricordieuse, fera tout un chez saint Thomas avec sa charité. Peu d'hommes de génie auront été aussi accueillants, aussi attentifs que lui, aussi peu méprisants. La merveilleuse délicatesse de sa miséricorde concrète que nous laissent entrevoir ses écrits. Son jugement peut être impitoyable, il reste toujours bienveillant. Et cependant, si nous savons que son concupiscible fut merveilleusement préservé, on ne nous dit nulle part qu'il en fut de même de son irascible... Et les occasions de légitime irritation n'ont certes pas dû lui manquer. Elles ne manquent jamais au théologien...

Non, sa lucidité le conduit à la miséricorde, mais sa miséricorde lui donne regain de lucidité.

Et l'on connaît peut-être cette réflexion, faite en public par un grand philosophe d'aujourd'hui, et qui pourrait nous faire mal car trop vraie, sans doute : « Oh! moi, je n'aime pas parler avec les catholiques, ils savent toujours déjà. « Ils savent déjà! » A l'opposé, quel à priori d'accueil chez saint Thomas. Quelle incroyable faculté de docilité, d'ouverture : lui l'aristocrate qui choisit un Ordre de mendiants; le Méditerranéen à l'école d'un Saxon, le Latin qui étudie Arabes et Grecs. Toujours cette inlassable bienveillance de la miséricorde. « Ils savent déjà » c'est tellement le contraire dans son œuvre!

Regardez le début du *Contra errores Graecorum*. Un vague Grec-latin qui trafique entre les deux cours de Byzance et de Rome s'est prévalu auprès du Pape d'un libelle où se trouvent réunies les propositions qui pourraient servir à l'entente avec les Grecs. Le Pape confie le libelle à saint Thomas qui commence : « diligenter perlegi », et, dans ce ramassis de propositions assez banales, il avoue : « inveni plurima ad nostrae fidei assertionem utilia », « mais, continue-t-il, malgré tout comme elles sont mêlées de choses douteuses qui pourraient donner occasion de dispute et calomnie, j'ai essayé d'en enlever toute ambiguïté ». C'est le procédé de l'objection : celui qui est dans l'erreur ou pas de son avis, il trouve encore moyen de l'ennoblir en utilisant sa difficulté au service de la lumière.

Dans les discussions, ses contemporains ont bien remarqué sa miséricorde : il se refuse toujours au mépris, à l'ironie ou à la violence. Un jour (cf. Barthélemy de Capoue, *Procès de canonisation,* LXXVII *in fine,* p. 374) où l'on discute de l'unité de forme substantielle ou d'un problème semblable, le franciscain Jean Peccam, batailleur et si différent de lui, a dû faire monter le ton « exasperaret verbis ampulosis et tumidis », relève le témoin, qui note qu'au contraire saint Thomas continue « cum dulcedine et humanitate » à développer ses arguments. Et pourtant nous savons de quelle véhémence il était animé lorsqu'il se laissait prendre par la contemplation de la vérité.

Un autre jour, Pierre de Tarentaise, homme le plus mesuré qui soit, est dénoncé par on ne sait qui. Le maître général demande

à saint Thomas son avis et lui envoie le commentaire incriminé. Saint Thomas aurait pu s'en prendre au dénonciateur, il s'agissait d'un frère. Pourtant, non, il cherche ce qui est vrai. Et deux fois seulement, il note : « Calomniose objicitur. »

Et même quand il aurait eu le droit de se mettre en colère, nous n'avons pas de lui de déclarations fracassantes ou partisanes. Les finales du *Contra Impugnantes* et du *Contra Retrahentes* sont éloquentes à cet égard. L'enjeu est grave : l'Ordre dominicain est en cause ; bien que soutenu par le Pape, il est attaqué par les séculiers qui se sont élevés contre les mendiants. Saint Thomas répond aux attaquants, et termine ainsi son opuscule : « C'est Dieu qui jugera nos détracteurs », et il ajoute non sans humour : « Maintenant, quant à ceux qui suivent leurs opinions, ce sera bien comme des aveugles conduits par des aveugles, et qui tomberont avec eux dans la fosse ; pour les en tirer ceci qui a été dit doit suffire. » Mais quinze ans après les séculiers y reviennent : Gérard d'Abbeville prend le relai de Guillaume de Saint-Amour. Nouveau reproche aux mendiants : vous faites entrer trop jeune en religion. Et saint Thomas prend la plume et termine ainsi : la doctrine ? il est très sévère : « pestifera ». Mais ceux qui la soutiennent : « Maintenant si quelqu'un veut contredire ce que j'ai écrit, qu'il n'aille pas chuchoter des histoires dans les coins — *in angulis* — ni devant les enfants. Mais qu'il écrive et propose en public afin que ceux qui sont compétents puissent juger du vrai, et « ut quod erroneum est auctoritate veritatis confutetur. » Et c'est peut-être l'une des phrases les plus vives de saint Thomas.

La paisible sécurité de ces textes suffit à manifester la vraie source de sa miséricorde : « auctoritate veritatis », et c'est l'assurance de la vérité, dans la mesure où il sait qu'elle le dépasse, qui fonde sa sérénité et sa paix.

★

N'est-ce pas là un des aspects majeurs de la charité qui nous est demandée : celle qui est forte de la lucidité même : « Misericordiam et veritatem diligit Deus. » La charité capable de

tout transformer grâce à la lumière qu'elle porte avec elle, capable de découvrir le point où tout être tient au mystère de Dieu, où toute chose blessée peut être encore reformée plus admirablement.

Pour dire cela en des termes qui eussent peut-être surpris saint Thomas, mais qui traduisent par une image ce que fut l'effort de toute sa vie, on pourrait reprendre ce petit apologue : « Un roi possédait un magnifique diamant et était fier à l'extrême de son joyau, quand un jour par accident, celui-ci fut profondément rayé. Le roi fit venir des tailleurs de pierres précieuses pour le remettre en état, mais malgré tous leurs efforts ils ne purent jamais effacer la rayure. Enfin arriva dans le royaume un lapidaire d'un génie encore inégalé. Avec art et patience il tailla une rose magnifique dans le diamant et fut assez habile pour faire de l'égratignure la tige de la rose... »

C'est cette charité-là que nous pouvons demander à saint Thomas comme son secret. Cette miséricorde assez intelligente pour découvrir en tout être ce par quoi la blessure peut devenir le support d'une nouvelle grandeur, cette miséricorde assez patiente pour attendre, et assez magnanime pour croire que si cette transfiguration est possible pour nous, elle l'est aussi pour nos frères. Nous savons comment saint Thomas nous en a donné l'exemple dans son labeur même : en face de ses élèves, de ses adversaires, de ses égaux, et cette miséricorde, il dut l'avoir aussi pour ses maîtres et ce ne fut pas sans doute ce qui toucha le moins son maître saint Albert. Et pour nous comme pour saint Thomas, c'est dans le service de la vérité que nous trouverons d'abord les occasions de notre compassion.

Si nous passons à côté de cette charité-là nous devons savoir que nous passons à côté de celle que Dieu attend de nous. C'est sur elle qu'il nous jugera ; mais aujourd'hui, c'est celle de saint Thomas qui déjà nous juge : tout l'irréalisme trop souvent en face de notre misère propre, et peut-être notre amertume ou notre repli inutile à certains jours, et toutes ces tentations de doutes sur les institutions ou sur les êtres, de demi-mépris, de suppositions partisanes ou mal informées, de chuchotements « dans les angles », comme dit saint Thomas, de pessimisme sur les autres, sur l'Église, auquel nous nous laissons peut-être gagner. Som-

mes-nous vraiment assez convaincus qu'il y a décidément dans le monde trop de malheur, trop de souffrance pour que nous ayons jamais le droit d'y ajouter à la légère la moindre peine ?

Nous savons pourtant sa sévérité sur ces points, lui qui, parlant du jugement téméraire — malgré tout son amour de la vérité — dit qu'il préfère se tromper que d'émettre un jugement malveillant. Il rejoint par là la charité et la lucidité sévère de tous les saints, d'un curé d'Ars par exemple qui comparait les médisants aux escargots, qui ne peuvent toucher aux choses sans laisser dessus un peu de bave.

L'immense miséricorde de saint Thomas, cette bienveillance lucide, sans exaltation ni doute, par elle il a rejoint la plus pure charité du Christ : celle qui espérait dans les êtres malgré eux, qui croyait que tout était encore possible même de ceux qui étaient apparemment déchus. La charité du Christ qui savait qu'un être ne s'arrête de grandir que le jour où il n'est plus aimé, et qui n'a pas accusé la médiocrité des hommes de n'être pas aimable, mais au contraire en les aimant les a rendus meilleurs. Cette miséricorde toujours assez lucide pour reconnaître les ressources de ceux qu'elle venait sauver et qui commence par les défendre en leur faisant crédit : la Samaritaine, la Cananéenne, Zachée, Marie-Madeleine : nous y lisons le modèle de celle de saint Thomas. Et c'est avec lui, à cette même charité que nous sommes appelés. « Doctor veritatis — Doctor misericordiae. »

Nous pouvons vérifier notre conformité à saint Thomas non seulement par la concordance des thèses que nous tenons de lui, mais par l'inspiration intérieure qui fut la sienne, et qui est celle de la miséricorde. Puissions-nous, comme lui, valoir par notre lucidité, mais surtout par une lucidité qui s'exerce au service d'une compassion.

Le Saulchoir.

fr. Bernard Bro, O. P.

CHER SAINT THOMAS!

REMERCIONS M. Fernand Aubier, qui a réédité récemment le *Saint Thomas d'Aquin* de sa collection « Les Maîtres de la Spiritualité chrétienne ». Paru en 1942, ce livre était depuis longtemps épuisé. Nous ne connaissons pas de meilleure introduction à la doctrine spirituelle de saint Thomas. Purement et simplement, ne serait-ce pas la meilleure de toutes les « introductions à la vie dévote » (si nous pouvons user d'un vocabulaire fort différent de celui de notre docteur) ? Cette anthologie est si bien faite qu'elle a pris la valeur d'une synthèse où tout l'essentiel est mis en place. On y voit combien il est superficiel de considérer saint Thomas comme génie ordonnateur en tant qu'il nous fournit des cadres : c'est une structure et c'est une lumière que nous lui devons. Quiconque est soucieux de construire sa vie spirituelle ne peut mieux faire que de lire et de relire l'ample introduction que le P. Mennessier a mise en tête de son choix de textes. Et, bien entendu, de retourner souvent à ces textes eux-mêmes, traduits et présentés avec un sens si juste de leur signification intégrale, de leur vie.

Le P. Mennessier n'a apporté aucune modification à son ouvrage de 1942. On le comprend. Depuis quinze ans, le climat a tellement changé, on a agité tant de questions, que, pour en tenir compte, de simples retouches n'auraient pas suffi. Une anthologie n'est pas le lieu des mises au point qu'appellent selon l'esprit de saint Thomas maintes opinions contemporaines. Nous sommes nombreux à regretter le silence du P. Mennessier dans les débats

spirituels de notre époque. Nul n'est plus qualifié que lui pour y faire entendre une parole de sagesse. Du moins est-ce déjà une intervention bien opportune que de rappeler, sans aucune allusion directe aux problèmes récents, la doctrine du Docteur Angélique, du Docteur qui, selon le vœu de l'Église, devrait être *commun* à tous; de faire entendre cette doctrine en son équilibre, sa rectitude, sa plénitude. Ayant relu tout l'ouvrage de très près, nous comprenons que le P. Mennessier l'ait tout simplement rendu au public tel qu'il l'avait élaboré à une autre époque. Il gardera toujours une valeur plus actuelle que les écrits occasionnels.

Nous regrettons seulement qu'il ne comporte pas un chapitre sur la foi et un autre sur le péché. Deux ou trois textes concernant ce dernier ont été raccrochés vers la fin, à propos de la pénitence; c'est tout un petit chapitre qui, organiquement, lui revenait. Quant à la foi, la vie spirituelle étant entièrement à son régime et, du reste, les réalités essentielles qui la concernent tant si gravement méconnues le plus souvent[1], nous aimerions la voir traitée avec autant d'ampleur que les vertus de charité et de religion. Mais enfin, si nous émettons ces regrets, c'est parce que cette anthologie est si bien faite qu'elle est devenue beaucoup plus qu'une anthologie. Son introduction, au reste, assure à l'ensemble de la doctrine son esprit et sa structure.

Nous n'en finirons pas de signaler les points sur lesquels le rappel de la doctrine de saint Thomas sera tonique et salubre, apportera souvent une libération. Le ministère auprès de personnes de piété, de prêtres, de religieux, de religieuses nous fait bien souvent provoquer l'étonnement, l'émerveillement, en ne transmettant rien d'autre que cette doctrine en son intégrité profonde. Nous ne voudrions ici que faire sentir par peu de traits, à vrai dire essentiels, quel bienfait tant d'âmes entraînées par

1. N'est-ce pas proposer des énigmes, même à des chrétiens instruits, que de faire allusion à ces réalités : le rôle de l'appétit foncier de la béatitude dans la foi, l'adhésion à rien de moins que la Vérité Infinie, la diversité et l'intégralité des objets de cette même adhésion, la « lumière » et la « nuit » de la foi, la « cogitation » qui lui est essentielle et en quoi cette « cogitation » diffère du doute, la « rectitude » qui est la qualité principale de la foi, principe radical de toute rectitude spirituelle...

divers courants retireraient, très précisément aujourd'hui, à réapprendre la marche au pas de ce maître discret, si ferme et si souple.

Combien d'entre nous ressemblent à ces femmes dont saint Paul se plaint à Timothée[2], « toujours à s'instruire et incapables de jamais parvenir à la connaissance de la vérité ». La principale forme que prend aujourd'hui ce mal est l'abus de la curiosité historique. Nous disons bien : son *abus*, car en soi cette curiosité est excellente et nécessaire. Nous avons besoin d'être prévenus par les spécialistes de la signification exacte des doctrines, à commencer par celles de l'Écriture Sainte. Leur métier est de les distinguer scrupuleusement les unes des autres. Mais notre tâche, avertis par eux, est de reconnaître CE que les auteurs anciens ont perçu, de quelle *réalité* permanente et commune à tous ils nous instruisent. Le vieux P. Mandonnet qui avait passé sa vie à discerner les pensées de tant d'auteurs, ne cessait de nous répéter un mot de saint Thomas : « Il ne s'agit pas de savoir ce que les divers auteurs ont pensé, mais *ce qui est vrai.* » Ne serait-ce pas ce même mot que le P. Mennessier rapporte sous cette forme (p. 15) : « Il ne s'agit pas de ce que toi et moi nous pensons, *sed quid rei veritas habeat,* mais de la teneur réelle des choses. » Une des plus grandes leçons que nous donne saint Thomas, par son exemple, c'est *d'éprouver* en nous-mêmes et dans notre conduite l'enseignement des maîtres spirituels. Voyez, par exemple, ce qu'il dit (pp. 128-131) de la patience. Des textes scripturaires de provenances disparates, des paroles de saint Augustin et de saint Grégoire, donnent aux critiques superficiels l'impression d'un éclectisme scolaire, voire du concordisme facile. C'est un tel jugement qui est facile. Cherchez le *point*, à la façon dont on *met au point* un instrument d'optique, où les diverses lentilles donnent ensemble une même image : c'est celui de la vertu en question.

Il existe une sorte particulière du *gaudium de veritate* : c'est la joie de cette vérité d'une *vie* plénière et juste — juste d'une parfaite *justesse*. Les familiers de saint Thomas l'éprouvent sans cesse, à accompagner leur maître. Parmi les moments privilégiés

2. 2 Tim 3, 7.

de cette joie, il y a ceux où nous entrons dans le mouvement de sa pensée, quand il justifie à sa manière quelque énumération plus ou moins classique. Remarquez chaque fois quels termes il escamote, les ramenant respectueusement les uns aux autres ou à un seul qui suffirait, tandis qu'il met en valeur quelques-uns. Pourquoi ? Comment ? Une expérience spirituelle est en cause, là où l'on penserait qu'il fait tant bien que mal un sort à du matériel scolaire[3]. Ces notations sont singulièrement vivantes en leur brièveté. Par exemple, maints religieux actuels trouveront l'occasion d'un examen de conscience salutaire dans cette énumération de quelques-uns des effets de l'*acédie* selon saint Isidore (p. 135). L'*acédie* est le dégoût des choses spirituelles (qui a fâcheusement disparu de la liste des « péchés capitaux »). Saint Isidore lui attribue *l'importunité de l'esprit, la curiosité* (celle, s'entend, qui est indiscrète) et trois autres mauvaises « filles »[4] que nous allons dire. Saint Thomas n'a fait qu'enregistrer les termes précédents qui allaient de soi. Mais, ici, il fait ouvrir l'œil. Le P. Mennessier traduit : « Cet auteur (Isidore) détaille fort bien tout ce qui concerne *l'évasion* hors des limites permises. C'est, *au cœur même de la place,* l'importunité de l'esprit, *qui veut se répandre et se disperser.* C'est la curiosité qui cherche à tort et à travers et qui nous mène au bavardage. » Remarquez DANS LA VIE ce qui est signalé là, et puis comme saint Thomas articule la suite, tandis que saint Isidore ne lui transmet que quelques mots : « Non seulement la langue, mais le corps ne tient plus en place : c'est l'inquiétude remuante, où l'agitation des membres manifeste l'égarement de l'esprit. Si cela s'accompagne d'un besoin de changement, c'est l'instabilité, qui s'applique aussi bien à la mobilité des propos qu'à l'alternance des séjours. »

3. Ce serait un joli sujet de thèse que l'étude des réactions de saint Thomas aux énumérations qu'il lui fallait, comme tous les professeurs, transmettre à ses élèves.

4. Les « péchés capitaux » ne sont pas toujours des fautes ou des vices plus graves que d'autres : ce sont ceux dont l'expérience a manifesté qu'ils en entraînent d'autres : ils sont « capitaux » comme *chefs de file.* Ils prolifèrent : ils ont des « filles ». La *phénoménologie* des « péchés capitaux » et de leur progéniture, présentée pour la première fois par saint Grégoire le Grand, mérite d'être remise en valeur.

Il faut aller plus profond encore dans la vue des réalités spirituelles. Peut-être la grandeur de saint Thomas, comme maître spirituel, est-elle surtout dans le rapport qui existe entre ses moindres notations d'expérience et les certitudes majeures qui commandent toute sa doctrine. A cela on reconnaît le *sage*! Vraiment y en a-t-il beaucoup d'aussi grands? Il est grand de la grandeur même de ses vues organisatrices et de leur rayonnement effectif dans toute sa doctrine : c'est grand d'organiser toute la science et tout l'art de la vie humaine dans le mouvement de « retour » des créatures à Dieu, en voyant l'homme comme *l'image* de Dieu, et sa dignité dans sa *liberté* (« l'homme, source de ses propres œuvres, par son libre jugement et la possession qu'il en a »); c'est grand de comprendre que dans les œuvres bonnes *tout* revient à la grâce et *tout* à la liberté, combien cela oblige l'homme à mettre en œuvre ses dons *par lesquels* la grâce opère, *dans* lesquels Dieu trouve sa « gloire », combien cela nous oblige à nous *qualifier*! Méditez ces « doctrines fondamentales » et les autres que le P. Mennessier met en valeur, réveillez-les dans l'action, dans les décisions que vous avez à prendre, et vous verrez comme elles vous feront grandir, vous apprendrez ce que c'est que *s'édifier*, se construire, et le faire pour Dieu, dans le Christ. Une de leurs beautés est de ne pas constituer un système rigide, mais d'être vraiment des principes de *vie*, semblables à ceux que les sciences biologiques dégagent des observations faites sur les plantes et les animaux. La différence est que certains d'entre eux nous sont révélés, que nous ne les aurions pas trouvés si Dieu ne nous les avait dits, et que tous sont spirituels, mais ils sont lois de croissance vitale. L'admirable doctrine que celle de saint Thomas sur la Loi! Comment certains disciples d'un tel maître peuvent-ils se conduire de façons si désinvoltes! Quel admirable accord il nous enseigne entre la grâce, la liberté et la loi!...

Oui! traduisez peu à peu en vie ces doctrines de vie, dans un va-et-vient incessant entre les convictions majeures, toujours plus conscientes, toujours plus réfléchies, structurées et structurantes, et les constatations de l'expérience, elles aussi révélées si souvent à vos yeux par des notations de ce sage; alors vous

comprendrez pourquoi ses vrais disciples montrent un tel amour pour lui. Du dehors, on dirait un fanatisme, et particulièrement pénible, parce qu'il semble inspiré par un système tout fait, scolaire, intellectuel, sec, et d'un autre âge. Quand on essaie de justifier l'admiration que saint Thomas inspire, ou bien l'on ne peut que faire reconnaître la valeur d'un élément de détail, ou d'une certaine partie de la doctrine — et cela ne suffit pas à motiver un tel enthousiasme, — ou bien l'on fait admirer une synthèse qui reste théorique, et si belle qu'elle soit, l'on n'a affaire qu'à une construction d'un esprit humain, on redoute alors le conformisme qui s'y enclorait! Mais que l'on vive de cette doctrine, et l'on constatera comment elle est *doctrine de vie,* non pas système fermé [5]. On comprendra pourquoi l'Église ne cesse de la recommander, et avec quelle insistance [6]!

Attirons l'attention sur un point particulièrement grave aujourd'hui et que le P. Mennessier met en très vive lumière. « On ne comprend rien au monde moderne, disait Bernanos (je cite de mémoire), si l'on ne se rend pas compte qu'il est une conspiration générale contre toute vie contemplative. » Or nous rencontrons partout des chrétiens, des prêtres, des religieux qui, non seulement en prennent leur parti, mais qui se servent de leurs connaissances historiques pour refuser droit de cité dans le christianisme à la contemplation. Où donc, demandent-ils, l'Écriture Sainte parle-t-elle de contemplation et de vie contemplative? En revanche, nous voyons bien d'où cette idée vient : c'est du néoplatonisme. Elle est une contamination du christianisme par la philosophie païenne! Elle représente une conception de la vie que commande le goût aristocratique de la spéculation intellectuelle

5. Ce que nous disons vaut au premier chef pour la vie toute spéculative de l'esprit, la pure philosophie. Mais les malentendus et les erreurs y obligent à tant et tant de déblaiements et de rectifications que la chose est plus difficile à y percevoir. Il y faut aussi des techniques de pensée réservées à un plus petit nombre. Le climat intellectuel change si vite que tous les dix ou vingt ans les Sertillanges, les Maritain, les Gilson doivent redire les mêmes choses en termes très différents pour essayer de les faire comprendre. Au sujet des conduites morales ou spirituelles, certaines évidences apparaissent mieux aux consciences droites.

6. Récemment encore dans l'Encyclique *Humani Generis.*

et non pas l'amour du Christ témoigné effectivement à nos frères, ainsi que l'exige le « commandement nouveau ».

Voilà, hélas! un exemple typique de ces disputes que l'on soulève faute de *vivre* de CE qui est en cause. L'Écriture n'a pas à parler de contemplation, car elle ne spécule ni pour ni contre; ses saints et le Seigneur lui-même en donnent l'exemple; l'Écriture y invite sous d'autres noms et en communique le goût. Tout le christianisme apparaît comme une assimilation au Christ, une entrée dans ses états, ce qui suppose que nous nous y complaisions de tout notre cœur, les scrutant pour les connaître. C'est dire que « la vie chrétienne est une vie contemplative » (p. 37), essentiellement, foncièrement. Il faut faire découvrir aux chrétiens cette exigence contemplative de la charité, comme on apprend à M. Jourdain que c'est de la prose qu'il fait sans le savoir. Il faut leur en rendre le goût, car tout l'engage à fuir dans les discours, dans l'agitation et dans les comportements sans âme. La grande tâche spirituelle de notre temps est de faire redécouvrir cette dimension intérieure de la vie chrétienne, cette dimension *contemplative*. Saint Thomas est par excellence le maître de cette rééducation.

Le mal que signalait Bernanos est celui d'une activité qui tire l'homme hors de soi, qui l'*aliène,* alors que l'action — même si elle consiste à faire quelque chose d'extérieur, même si elle *passe* dans une matière étrangère à l'homme, autrement dit si elle est une « action transitive » — n'a valeur humaine qu'autant que l'homme s'y accomplit lui-même. Il doit en être accru, ennobli, il doit s'en trouver qualifié en la qualifiant, bref, il doit s'y mettre en *acte*, de la façon la plus profonde et plénière. La pire disgrâce est de réduire au régime de l'aliénation la vie religieuse elle-même. On la fait consister en beaucoup trop de discussions sur des idées et accumulation de notions non assimilées, auxquelles le *cœur* (entendons ce mot dans son sens biblique, bien plus profond que les sentiments) ne réagit pas vitalement; — en une terrible inflation de sentiments; — en une agitation utilitariste; — en pratiques sans engagement de l'être profond. Obtenir cet engagement foncier, cette ouverture de l'âme dans les options et dans l'emploi des moyens, cette décantation radicale des sentiments, ce sens intime des choses de Dieu et des réalités

spirituelles substitué à l'agitation vaine de l'esprit, c'est délivrer le regard contemplatif, c'est lui faire prendre consistance. En même temps, l'on retrouve le sens spécifiquement *chrétien* de l'activité contemplative et l'on voit tomber le grief d'une contamination païenne. Sans doute le danger d'une telle contamination n'est-il nullement illusoire, et bien des âmes adonnées à la « vie contemplative » y tombent-elles plus ou moins. Mais la réaction saine contre une déviation n'est pas la déviation opposée. Saint Thomas « reprend la pensée grecque selon laquelle la contemplation est l'idéal suprême de l'homme » (p. 194), puisque l'homme est *esprit*; seulement il fait comprendre que dans l'ordre chrétien, elle est œuvre d'amour et que son objet ne peut plus être des idées : il est le Dieu Vivant en sa vie intime, et il est ce que saint Paul appelle « le Mystère », c'est-à-dire les réalités du salut accompli par le Christ incarné, mort, ressuscité, glorifié, poursuivant son action par son Esprit.

Opportunément donc, le P. Mennessier donne une grande place, dans son introduction et dans son choix de textes, à la contemplation et à la vie contemplative. Cette dernière est celle qui tout entière parvient à s'organiser en vertu du « souci primordial » de la contemplation. Si quelque contemplation doit nécessairement se trouver au principe de toute vie pour qu'elle soit chrétienne et si cette vie doit s'épanouir en des moments de contemplation, sans quoi elle n'est pas communion au Mystère, néanmoins un petit nombre d'hommes seulement peuvent tout organiser dans leur existence pour rendre plus fréquents, plus longs et plus intenses les temps de cette participation volontaire et consciente à la vie de Dieu. La plupart des chrétiens ont la vocation d'attester leur union à Dieu dans une activité de service dont les objets sont extérieurs. Cette distinction entre la *vie* contemplative et la *vie* active, déterminée par *l'intention majeure assez forte pour commander tout,* est aussi une des vues de saint Thomas qu'il serait le plus désirable de prendre de nouveau au sérieux. Que l'on pèse bien ce qu'en dit le Docteur Angélique et les opportunes remarques du P. Mennessier à ce sujet : on y trouvera de quoi rendre aux vies leur *caractère,* à l'encontre de tout ce flottement et de cette érosion des forts reliefs qui causent aujourd'hui tant de dommages. Quant à la « vie mixte », hélas!

rares sont ceux qui la prennent encore au sérieux, ceux même qui se rendent compte de ce qu'elle est réellement et peuvent en décrire les conduites caractéristiques. La reléguer dans le musée des conceptions propres à une époque révolue, ou concevoir sous son nom une simple combinaison ou alternance de temps de contemplation et de temps d'action, cela mesure notre disgrâce, atteste que nous ne comprenons plus la *plénitude* chrétienne. Cette simple note n'est pas le lieu où justifier un tel propos. Nous en jetons l'énigme pour mettre en quête et pour illustrer cette vérité que saint Thomas a pris une conscience si réfléchie de cette *plénitude* que nous, réflexifs comme nous le sommes, nous recevrons de lui les plus salutaires leçons.

Si nous savons reconnaître CE qu'il dit, nous retrouverons en plénitude le sens chrétien. On doit sûrement affirmer d'une façon absolue que pas un seul maître ne nous fait considérer les choses qu'il nous montre en nous obligeant à retrouver, pour les voir, une pareille candeur. *Candor lucis aeternae!* Il nous rend le sérieux avec lequel un enfant regarde le monde. Un sérieux si intense, émerveillé, paisible! L'enfant ne ruse pas avec le monde, ne le fait pas mentir, ne lui ment pas. Il n'y tranche pas. Il le scrute, il le découvre « Qu'est-ce? » « Pourquoi? » Il est tout interrogation, et il reçoit les réponses. Ne craignez pas que saint Thomas vous prenne dans un système arbitraire, — et vétuste. Il vous apprendra à voir. Pourvu que vous osiez, selon le mot de Péguy, *voir ce que vous verrez,* le changer en vie : « faire la Vérité ». Il est le maître en divinisation qui s'appliquait la parole de saint Hilaire : « Pour moi, je vois clairement et comme la principale tâche de ma vie que je me dois à Dieu, en telle sorte que toute parole ou tout sentiment venant de moi l'exprime[7].»

fr. P.-R. RÉGAMEY, O. P.

7. Le P. CONGAR a montré dans son admirable panégyrique, prononcé dans la chapelle de l'Institut Catholique, comment saint Thomas pouvait effectivement faire cette déclaration : elle est de *pauvreté,* de *pureté* et de *fidélité. La Vie Spirituelle,* mars 1937, pp. 259-279.

LA FIDÉLITÉ DANS LA BIBLE

I. — LA FIDÉLITÉ DE DIEU

Esto fidelis usque ad mortem, et tibi dabo coronam vitae. — Sois fidèle jusqu'à la mort et je te donnerai la couronne de la vie.

Ap 2, 10.

Le Dieu si proche et si aimant de la Révélation chrétienne, le Dieu providentiel qui gouverne le monde infailliblement et pour le bien de ses créatures, quel est-il? Quelle connaissance exacte en avons-nous? Quels attributs pouvons-nous lui conférer qui affermisse notre confiance en lui et nous engage à son service? L'Écriture répète que *Dieu est fidèle* (Dt 32, 4; Is 49, 7; 2 Co 1, 18). Qu'est-ce à dire?

Dans le langage courant, la fidélité est la qualité de celui qui demeure attaché à ses principes, à ses devoirs, à ses engagements, à sa parole. De fait, en grec comme en latin (*pistos, fidelis*), le nom de cette qualité est rattachée à la foi (*pistis, fides*). Est fidèle celui qui garde la foi donnée à une personne ou à une cause; c'est ainsi que les juristes conçoivent la foi comme un engagement solennel, une garantie donnée, un serment. Voilà pourquoi, dans le langage courant, la bonne foi, la loyauté, la

fidélité à la parole donnée sont des expressions à peu près équivalentes [1].

Mais cet usage révèle dans la fidélité une notion commune de continuité et de constance. On qualifie de fidèles les choses et les personnes qui ne changent pas. Un miroir fidèle, par exemple, reproduit exactement les traits de celui qui le regarde. Un souvenir fidèle ou un rapport fidèle sont conformes à la vérité, et ne changent ni n'estompent les faits. Un fidèle serviteur demeure de longues années chez ses maîtres en s'acquittant scrupuleusement de sa tâche. Enfin la fidélité la plus précieuse est celle des affections que rien ne peut entamer. C'est ainsi que l'on fait le meilleur éloge d'un être cher en déclarant qu'il est un ami fidèle. Une femme fidèle est celle qui conserve son amour à son mari, garde intacte et persévéramment la « foi » conjugale. Précisément, la Bible met en relief dans la fidélité cette nuance de fermeté. En hébreu, la fidélité se dit *émoun, émounah*, qui dérive de la racine *aman,* dont le premier sens est celui de solidité, de stabilité et de longue durée. La fidélité serait comme un fondement immuable, à telle enseigne que ce vocable s'emploie des édifices solides, aux fortes fondations, sur lesquelles tout le reste repose. Disons donc que la fidélité est une vertu, à la lettre « fondamentale », qui conditionne et résume en quelque sorte l'exercice de toutes les autres. Dans la vie chrétienne, en particulier, c'est grâce à la fidélité de Dieu, d'une part, et à la loyauté constante des « fidèles », d'autre part, que pourront s'instaurer entre eux des rapports intimes et vivants, la fidélité est la *base* de la religion.

*
* *

Du côté de Dieu, la fidélité n'est pas autre chose qu'un aspect de son attribut de vérité. Voilà pourquoi l'Apocalypse qualifie le Verbe incarné de « Fidèle *et* véridique » (3, 14; 19, 11). Expliquons ceci : la vérité consiste dans une exacte correspondance entre l'intelligence et la réalité. Notre intelligence est dans le

1. Cf. Littré, *in h. v.*

vrai lorsqu'elle s'adapte avec exactitude aux choses extérieures. D'où la définition de saint Augustin : « La vérité est la manifestation de ce qui est », et de saint Anselme : « La vérité est une rectitude constatée par l'esprit. » C'est qu'en effet le monde extérieur est la règle et la mesure de notre intelligence. Mais pour Dieu, créateur de l'univers, c'est son intelligence qui est cause de toutes choses, et qui, par conséquent, joue à leur égard le rôle de règle et de mesure. De sorte que, par rapport à Dieu, la vérité consiste en ce que les êtres se conforment à son intelligence. De même, en effet, que nous disons d'une œuvre d'art qu'elle est vraie parce qu'elle manifeste la pensée de l'artiste et son idéal, de même la vérité est d'abord dans l'intelligence divine, puis dans la création qui en dérive. La vérité est en Dieu. Lui-même est vérité, puisque son être est non seulement conforme à son intelligence, mais est son acte d'intelligence même, et cet acte d'intelligence est la mesure et la cause de tout être distinct du sien[2].

Dans ses rapports avec les hommes, Dieu sera vrai ou fidèle lorsqu'il se montrera tel qu'il est, lorsqu'il dira ce qui est, lorsqu'il tiendra ce qu'il a promis. C'est ce dernier aspect que l'Écriture met surtout en valeur. Dieu est fidèle en ce sens *qu'il réalise toujours ses promesses et que sa parole reçoit toujours son accomplissement.*

Dans le Deutéronome, Dieu rappelle à Israël qu'il l'a choisi parmi toutes les nations qui sont sur la face de la terre, non pas à cause de sa grandeur numérique, ni de sa force ou de sa justice. Mais uniquement par amour et par fidélité aux promesses faites aux Patriarches. Il en résulte qu'Israël est une nation sainte, c'est-à-dire consacrée à Iahvé, ce qui implique une séparation des peuples étrangers, profanes et impurs, et une appartenance spéciale à Dieu. Il en résulte une providence privilégiée à l'égard du peuple élu, dont celui-ci ne peut douter puisque son Dieu est bon et fidèle. Voici ce beau texte :

Tu es un peuple saint pour Iahvé ton Dieu. C'est toi que Iahvé,

2. Ia Pars, qu. XVI, a. 5.

ton Dieu, a choisi pour que tu sois son propre peuple d'entre tous les peuples qui sont sur la terre. Ce n'est pas parce que vous auriez été plus nombreux que tous les autres peuples que Iahvé s'est complu en vous et vous a choisis, car vous êtes [effectivement] le plus petit de tous les peuples, mais c'est parce que Iahvé vous a aimés et qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos pères que Iahvé vous a fait sortir par sa main puissante et vous a délivrés de la maison de servitude, de la main du Pharaon, roi d'Égypte. Aussi dois-tu reconnaître que Iahvé, ton Dieu, est le *vrai* Dieu, le Dieu *fidèle qui garde son alliance* et étend sa miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui l'aiment et gardent ses commandements (Dt 7, 6-9).

Cette union de la fidélité et de l'amour est remarquable. Dieu est constant dans ses choix et ses attachements. Une fois qu'il a aimé, il ne se reprend pas. Il continue à protéger et secourir ceux qui sont l'objet privilégié de son cœur. *La fidélité divine est avant tout celle d'un amour persévérant, qui jamais ne s'atténue, n'abandonne ou ne renie.* C'est encore ce que souligne cette déclaration expresse de Dieu descendant de la nuée et se présentant à Moïse en ces termes :

Iahvé passa devant lui et s'écria : Iahvé! Iahvé! [Je suis un] Dieu miséricordieux, et compatissant, lent à la colère, *riche en bonté et en fidélité,* qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché (Ex 34, 6).

Toute l'histoire d'Israël, pendant deux millénaires, est une extraordinaire démonstration de cette fidélité divine. Quoi qu'il en soit des fautes du peuple élu, Dieu a toujours tenu ses engagements. Jamais il ne s'est dédit ni lassé. La constance de son amour n'a jamais été mise en échec. Elle s'incorporait en quelque sorte dans l'*Alliance* dont la valeur juridique suggère bien la pérennité de l'engagement divin ; et comme l'Alliance résumait tous les rapports de Dieu avec son peuple, on peut dire que la religion d'Israël était le fruit et l'expression de l'amour de Dieu et de sa fidélité. A la base de ces rapports et de ce contrat, il y a cette certitude, ce donné fondamental : Dieu aime et ne se reprend pas. Ce qu'il dit, il l'exécute ; ce qu'il a promis, il le

réalise ; ce qu'il a fait, il continuera à le faire. Balaam le proclame : « Dieu n'est pas comme un homme pour ne pas tenir parole, ni un fils d'Adam pour se repentir. Est-ce lui qui parlerait et n'agirait pas ? Qui dirait et n'accomplirait pas ? » (Nb 23, 19). Les contemporains de Malachie, le dernier des Prophètes de l'Ancienne Alliance, ne pouvaient que constater — expérience faite — la vérité de l'affirmation divine : « *Ego Dominus et non mutor* = Je suis Dieu et je ne change pas » (Ml 3, 6).

Isaïe a magnifiquement exprimé cette fidélité de Dieu à tenir parole, et plus encore l'efficacité des résolutions divines. Ce que Iahvé décide et décrète s'exécute infailliblement ; comme la pluie qui féconde le sol et ne remonte pas, ainsi Dieu ne peut se reprendre :

> Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent [pas,
> Qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et qu'elles ne l'aient [fait germer,
> Qu'elles n'aient donné la semence au semeur et le pain à celui [qui mange,
> Ainsi en est-il de ma parole qui sort de ma bouche, elle ne revient [pas à moi sans effet,
> Mais elle exécute ce que j'ai voulu et accomplit ce pour quoi je l'ai [envoyée (Is 55, 10-11).

Nous comprenons alors l'admiration de David au spectacle d'une telle fidélité de cœur et d'une telle infaillibilité dans les réalisations. Il traduit son enthousiasme dans cette hyperbole : « O Iahvé! ta bonté atteint jusqu'aux cieux, *ta fidélité s'élève jusqu'aux nues,* ta justice ressemble aux montagnes divines » (Ps 36, 6 ; cf. 108, 5). Les attributs divins sont infinis et remplissent l'univers. Les effets incommensurables de la bonté et de la fidélité de Dieu sont comme répandus sur toute la surface de la terre, ils s'amoncellent jusqu'à gagner les hauteurs célestes, à pénétrer dans les nuées. Saint Paul demandera que le Saint-Esprit révèle aux chrétiens quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur de la charité suréminente du

Christ (Ép 3, 18, 19). Le psalmiste adore cette fidélité divine sans limite et sans terme, sans restriction ni modification, qui se révèle envers les justes, le peuple d'Israël, dans l'Alliance, dans tous les événements de l'histoire et les différentes phases de la création.

*
* *

Dans le Nouveau Testament, la fidélité de Dieu est encore affirmée, et elle est toujours mise en rapport avec son œuvre d'amour qu'est le salut des hommes. Mais elle s'adresse moins à l'ensemble du peuple chrétien qu'à chaque âme en particulier. Tout chrétien, dans sa vie individuelle, est en droit de compter sur le secours de Dieu, il est assuré pour son propre cas de l'exécution des promesses divines. Son salut est garanti, puisque Dieu est fidèle. *La nuance que saint Paul souligne dans la fidélité divine est donc la constance, et l'efficacité.* Voilà de quoi nourrir la confiance dans son propre salut. C'est qu'il ne s'agit pas de la contemplation en quelque sorte théorique d'un attribut divin. Si l'Apôtre fait appel à la fidélité de Dieu, c'est que celui-ci, ayant déjà commencé la réalisation de son propos de sauver telle et telle âme, ne peut pas ne pas l'achever. Au baptême, chaque chrétien a reçu la grâce; si Dieu est fidèle, il est évident que cette grâce s'affermira et s'épanouira. Ce serait comme un mensonge pour Dieu d'ébaucher ce qu'il ne mènerait pas à bonne fin. Quiconque est déjà « appelé », c'est-à-dire justifié, baptisé, est en route pour le ciel, et c'est la fidélité divine qui lui donne la garantie d'aboutir. Voici quelques textes.

Aux Thessaloniciens, saint Paul écrit : *Celui qui vous appelle est fidèle, et c'est lui qui fera encore cela, de vous conserver sans reproche jusqu'au jour de l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1 Th 5, 24). L'achèvement est peu en comparaison de l'initiation qui est tout. L'Apôtre insiste : *Le Seigneur est fidèle, il vous affermira et vous préservera du mal* (2 Th 3, 3). Commentant l'affirmation analogue de saint Paul aux Corinthiens : *Fidèle est Dieu, par qui vous fûtes appelés à la communion avec son Fils, Jésus-Christ Notre-Seigneur,... pour vous affermir*

jusqu'au terme (1 Co 1, 9), saint Thomas d'Aquin commente : Dieu ne serait pas fidèle s'il nous appelait à vivre en union et société avec le Christ et s'il ne nous accordait pas les moyens requis pour y parvenir. Mais nous sommes à cet égard pleinement rassurés, car saint Paul fait observer : *Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré à la mort pour nous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas tous les biens ?* (Rm, 8, 32). Cet *a fortiori,* compris en fonction de l'immuable fidélité de Dieu, autorise la confiance la plus audacieuse. Le même Dieu qui, par amour, a sacrifié ce qu'il avait de plus cher pour assurer notre bonheur céleste, ne peut manquer de nous accorder tous les secours secondaires pour réaliser définitivement ce bonheur. La crucifixion de Jésus est la source de toutes les grâces, elle ouvre le ciel, elle rend Dieu présent aux hommes. C'est un fait historique, passé, mais par la fidélité de Dieu, ce fait est permanent, quotidien, actuel dans chaque vie chrétienne ; il n'y a pas d'heure où le Calvaire ne diffuse sur l'âme la force divine, puisque telle est son efficacité et son rôle dans le plan providentiel, qu'il a été décrété autant en fonction de l'avenir que du présent, et que la fidélité de Dieu en assure la continuation et la permanente actualité.

Certes, il y a les épreuves, les « tentations » qui menacent de nous faire trébucher ou glisser de la route qui mène infailliblement à la béatitude. Mais saint Paul fait observer aux Corinthiens : *Il ne vous est pas parvenu de tentation qui n'ait été à la mesure humaine, et Dieu est fidèle qui ne vous laissera pas tenter au-dessus de vos forces. Mais avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter* (1 Co 10, 13). Dieu est conséquent avec lui-même. S'il appelle les chrétiens au salut, et s'il permet qu'ils soient éprouvés au préalable, il va de soi qu'il ne permettra jamais à la tentation de dépasser les forces humaines. Il fournira les énergies suffisantes pour la surmonter. La fidélité de Dieu est le gage de la victoire.

Sans doute, encore, il y a le péché. Souvent le chrétien succombe à la tentation, et de telles chutes peuvent ruiner l'espérance du salut. Mais, ici, de nouveau, la fidélité divine, qui s'est engagée à pardonner au coupable qui se repent, répare tous les

désastres : *Si nous confessons nos péchés,* écrit saint Jean, *Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner et nous purifier de toute iniquité* (1 Jn ,1, 9). Dieu réalise ses *promesses de miséricorde*. La fidélité de Dieu vaut même pour le pécheur. Elle ne serait pas parfaite, infinie, divine, cette fidélité, si elle était fonction des faiblesses et des égarements de l'homme.

C'est ce qu'exprime nettement saint Paul dans l'Épître aux Romains : *Si quelques-uns [des Juifs] n'ont pas cru, leur incrédulité anéantira-t-elle la fidélité de Dieu? Loin de là! Mais bien plutôt que Dieu soit reconnu pour vrai et tout homme pour menteur* (Rm 3, 3). Les reniements des hommes n'empêcheront pas le Dieu fidèle de tenir ses engagements. Lui, le Dieu véridique, il a promis sincèrement le pardon et le salut à toute âme de bonne volonté, il tiendra ses promesses, il demeurera fidèle, envers et contre tout, sinon il se renie lui-même[3]. Il ne serait plus Dieu. Cette immutabilité de décision est exprimée dans cet axiome de la théologie paulinienne : *Les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance* (Rm 11, 29).

*
* *

En conclusion, la fidélité divine est le fondement, ou comme nous disons : « Le motif formel de notre espérance. » C'est ce qu'affirme expressément l'Épître aux Hébreux : *Restons inébranlablement attachés à la profession de notre espérance, car celui qui a fait la promesse est fidèle* (Heb 10, 23). Dieu ayant promis de nous sauver, dans ses déclarations expresses de l'Écriture, et au jour de notre baptême : « Que demandez-vous? la foi! — La foi, que vous donne-t-elle ? La vie éternelle... », nous serons effectivement sauvés, *car* Dieu est fidèle, car il nous donnera toutes les grâces et les pardons qui nous sont nécessaires, car il réalise ce qu'il promet, car il achève ce qu'il commence. *J'ai confiance,* écrit saint Paul aux Philippiens, *que celui qui a commencé en vous une œuvre excellente, en poursuivra l'achève-*

3. *Il demeure fidèle, lui, car il ne peut se renier lui-même* (2 Tm 2, 13).

ment jusqu'au jour du Christ. Nous sommes sauvés... en espérance, par la fidélité de Dieu. C'est ce qu'exprime l'exacte formule du catéchisme : « Mon Dieu, j'espère que vous me donnerez par les mérites de Jésus-Christ votre grâce en ce monde et votre gloire dans l'autre, car vous l'avez promis et que vous êtes souverainement fidèle à vos promesses. »

Cette espérance est une ferme confiance, elle fera des miracles dans notre vie, comme jadis en Sara qui *n'était plus dans l'âge de concevoir, en reçut cependant la vertu, parce qu'elle crut à la fidélité de celui qui en avait fait la promesse* (Heb 11, 11). Malgré sa vieillesse et sa stérilité antérieure, cette faible femme obtint une descendance innombrable. Victoire et fécondité de l'espérance... Glorification de la fidélité de Dieu!

II. — LA VERTU DE FIDÉLITÉ

Si Dieu nous est fidèle, nous lui devons l'hommage de notre propre fidélité. Il est le Seigneur, ses créatures lui sont radicalement sujettes de plein droit. Elles doivent rester attachées à lui par une obéissance et une adhésion totale que rien ne puisse rompre ni démentir. La fidélité n'est pas autre chose que cette qualité qui fait qu'on garde la foi promise à un souverain. Rester fidèle à son Seigneur et maître sera donc l'attitude fondamentale de l'âme envers Dieu [4]. Ceci est d'autant plus saisissant, qu'aussi bien en Israël que dans le christianisme, les relations de l'homme avec Dieu sont conçues au sein d'une Alliance qui lie en quelque sorte les parties contractantes en vertu d'un engagement solennel. La fidélité religieuse du chrétien consistera par conséquent à tenir ce qu'il a promis le jour de son baptême, c'est-à-dire, avant tout, l'adhésion de son esprit aux vérités révélées, tel saint Paul se rendant au soir de sa vie ce suprême témoignage de fidélité : « J'ai gardé la foi. » Comme Dieu est fidèle

4. Tel Josias tournant fidèlement son cœur vers le Seigneur (Eccli 49, 3).

à tous ses engagements vis-à-vis des hommes et leur octroie tous les secours nécessaires pour se sauver, ainsi le chrétien doit avoir à cœur d'être fidèle à son engagement baptismal, renforcé solennellement au jour de sa confirmation. Ce sentiment est si foncier, si caractéristique que la fidélité sera une expression de la vertu de religion ; « les fidèles » sont une dénomination des âmes chrétiennes.

Déjà en Israël, les hommes pieux, *hasidim,* étaient appelés les « fidèles ». C'est ainsi que David exhorte ses contemporains en ces termes : *Aimez Iahvé, vous tous qui êtes pieux envers lui. Iahvé garde les fidèles* (Ps 31, 24) ; *Iahvé aime la justice, et ne délaisse pas ses fidèles* (Ps 37, 28). Ce titre est passé de la synagogue dans l'Église primitive dont les membres sont couramment désignés par « les fidèles », appellation qui s'est conservée et s'est même développée de nos jours.

Cette fidélité est d'abord celle de la foi, ne serait-ce que pour cette raison que *fides* est le seul substantif qui corresponde au verbe *credo*. Les fidèles sont « les croyants » au vrai Dieu et à Jésus-Christ. Nous rattachons ainsi la vertu de fidélité à celle de vérité, tout de même que la vérité en Dieu était le fondement de son attribut de fidélité. Appeler les chrétiens « les fidèles », c'est exprimer leur adhésion d'esprit et de cœur fondée sur la véracité de Dieu. Les « fidèles » sont dans le vrai, ils adhèrent au vrai. Ils font profession de confesser la vérité révélée jusqu'à la mort.

Les non-croyants, les païens, tous les hommes qui sont dans l'erreur sont donc des *infidèles* (1 Co 6, 6 ; 7, 12 ; 14, 22 ; 2 Co 6, 14 ; 1 Tm 5, 8 ; Tt 1, 15) ; c'est en ce sens que saint Paul déclare, par exemple, que *le mari infidèle est sanctifié dans le mariage par la femme croyante, et la femme infidèle par son mari chrétien,* et que nous parlons encore du « salut des infidèles »[5]. Mais la

5. L'infidélité est parfois un refus de la lumière, une résistance à la vérité, une incrédulité. Notre-Seigneur demande à l'apôtre Thomas de ne pas rester sceptique devant les preuves palpables de la résurrection : *Ne sois pas incrédule, mais croyant* (Jn 20, 27), et il se plaint douloureusement du refus du peuple juif de croire à sa prédication et à ses miracles : *O génération infidèle, jusques à quand serai-je près de vous ? Jusques à quand vous supporterai-je ?* (Mc 9, 19).

Bible envisage souvent l'infidélité comme une révolte, un refus de tenir ses engagements. Les psaumes stigmatisent *cette race indocile et rebelle, au cœur volage, dont l'esprit n'est pas fidèle à Dieu* (Ps 78, 8); *ils furent apostats, traîtres comme leurs pères, ils se retournèrent comme un arc trompeur* (*ibid.*, v. 57), dont la flèche, par suite d'une faux mouvement, vient blesser l'archer qui tire. L'infidélité est donc un mensonge ou une trahison : *Je savais,* dénonce Isaïe, *que tu es tout à fait infidèle, et que ton nom est prévaricateur dès le sein de ta mère* (Is 48, 8). Cette déloyauté dans le service et le culte de Dieu, l'abandon de son alliance, se sont si souvent répétés en Israël qu'ils constituent un thème dominant des prophètes. L'infidélité est comme un vice général qui, brisant les relations normales et obligées envers Dieu, conduit à l'idolâtrie et à une multitude de péchés. Qui a violé sa foi jurée n'a plus de frein dans le mal; il est capable de tous les crimes. Comme le fidèle était le type du vertueux, l'infidèle est le pécheur par antonomase : *Pourquoi sommes-nous infidèles, profanant l'alliance de nos pères? Juda est infidèle et une abomination est commise en Israël, car Juda profane ce qui est consacré à Iahvé, ce que Iahvé aime* (Ml 3, 10). C'est sous l'image de l'infidélité conjugale que s'exprime au mieux ce mensonge et cette déloyauté : *Comme une femme trahit son amant, ainsi vous m'avez été infidèle, maison d'Israël* (Jr 3, 20). La trahison est une fidélité reniée.

Mais parce que Dieu, lui, demeure fidèle, il pardonne les égarements. Si Israël l'a abandonné comme une épouse infidèle, il fait miséricorde et décide de s'unir à nouveau à son peuple; ce seront alors, proclame Osée, des fiançailles éternelles qu'aucune rupture, qu'aucun mensonge ne troubleront plus : *Je te fiancerai à moi, dit Dieu, dans la fidélité* (Os 2, 22). Le peuple élu s'engagera à tenir ferme dans la voie droite, comme une femme demeurant attachée à son mari : « La fidélité, écrivait Psichari, est comme cette épouse qui attend son mari engagé dans la croisade : jamais elle ne désespère, ni jamais elle n'oublie. Jamais elle ne doute de l'avenir, ni jamais du passé. Elle est cette petite lampe à la flamme toujours égale, que tient l'épouse[6]. »

6. Psichari, *Voyage du Centurion.*

Dès lors, on conçoit que toute la vie religieuse sur terre, toute la conduite morale et l'attitude spirituelle ici-bas soit conçue comme une fidélité. En attendant de rejoindre Dieu au ciel, la vraie patrie, les pèlerins que nous sommes n'ont qu'à tenir bon, envers et contre tout, à observer ce qu'ils ont promis, à ne pas se départir des clauses de leur engagement, à se montrer hommes d'honneur, âmes honnêtes et loyales. Saint Paul, qui a élaboré une si haute mystique chrétienne, résume toute sa spiritualité dans cette formule célèbre : *Le juste vivra par la fidélité* (Rm 1, 17 ; Ga 2, 11 ; Heb 10, 38). Il empruntait cette affirmation au prophète Habacuc qui opposait à l'âme fidèle celle dont la foi et l'assurance chancellent et qui se refuse à Dieu, se « dérobe ». Ce refus et cette désertion conduisent à la perdition. Au contraire, l'âme ferme et confiante entrera en possesion des promesses divines. C'est la fidélité qui procure le salut, grâce à une conquête courageuse de son âme et de sa vie. La fidélité est donc, du côté de l'homme, la meilleure garantie de son espérance. C'est par la fidélité que l'on obtient la vie ou la joie céleste que rien ne peut enlever ni troubler.

*
* *

Cette fidélité capitale n'est pas un simple assentiment théorique à la vérité, c'est à la fois une connaissance et un hommage d'obéissance, elle engage l'homme tout entier, esprit et cœur. La fidélité, telle que la Sainte Écriture la réclame des hommes, s'applique, en effet, à l'accomplissement des devoirs prescrits par Dieu. On manifeste sa foi en Dieu par une conduite loyale en toutes circonstances. Nous retrouvons ici la nuance de la fidélité que nous avons déjà signalée, synonyme d'exactitude et de sincérité, bien exprimée par l'adverbe « fidèlement », au sens où l'on dit : « garder fidèlement un dépôt », c'est-à-dire intégralement, exactement.

De là, des exhortations comme celle-ci : *Craignez Iahvé* — c'est-à-dire révérez-le, manifestez-lui votre foi — *et servez-le*

avec intégrité et vérité, de tout votre cœur (Jos 24, 14; 1 S 12, 24). En d'autres termes, la fidélité entière à Dieu implique la fidélité dans tous les domaines pratiques où notre activité peut s'exercer. Il s'agit d'une loyauté totale qui ne se limite pas à la rectitude du cœur, à la soumission des sentiments en paroles, promesses et confessions publiques, mais se déploie dans une conformité entière à la volonté de Dieu. Le chrétien est vrai, est fidèle lorsqu'il se conduit exactement selon sa vocation, c'est-à-dire conformément à ce que Dieu veut de lui. C'est ainsi que saint Paul demandait aux esclaves crétois de faire preuve d'une fidélité parfaite envers leurs maîtres païens (Tt 2, 10), et que le Seigneur exige de tous ses disciples qu'ils soient fidèles dans les petites choses, c'est-à-dire à toutes les obligations de leur devoir d'état, moyennant quoi ils seront fidèles aussi dans les grandes, c'est-à-dire dans l'accomplissement de leurs devoirs proprement religieux et cultuels. On pourrait traduire : Sois d'abord un honnête homme, juste, loyal, travailleur, consciencieux; alors seulement tu peux être chrétien : aimer Dieu et le louer, être charitable et fervent (Lc 16, 10).

Qui ne perçoit combien une telle sentence du Maître exige de nous une fidélité et une sincérité entière? C'est la condamnation de tout romantisme et de toutes les fausses mystiques dans la vie spirituelle. Impossible de prétendre vivre dans la charité et une foi authentique si l'on ne fait pas la preuve d'un don total de soi dans l'accomplissement exact de ses obligations élémentaires. La fidélité est une vertu qui n'admet ni limite ni restriction, elle engage tout l'homme. *Ce n'est pas celui qui invoque : « Seigneur, Seigneur », qui entrera dans le royaume des cieux, mais celui qui aura fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux.*

Voilà pourquoi l'Écriture loue constamment tous les grands serviteurs de Dieu d'avoir été fidèles à leur vocation et à leur tâche professionnelle si l'on peut dire. Que ce soit Moïse *fidèle* [à sa mission] *dans toute la maison de Dieu* (Nb 12, 7; Heb 3, 2), David qui s'avère d'une fidélité éprouvée (1 S 22, 14), Daniel, dont il est écrit que *les ministres et les satrapes cherchèrent à trouver un sujet d'accusation contre lui touchant les affaires du royaume; mais ils ne purent trouver aucun sujet, ni rien à reprendre, car il était fidèle* (Dn 6, 5). De fait, *ce que l'on cherche dans*

un intendant ou un administrateur, c'est qu'il soit fidèle[7]. Or nous sommes tous les intendants des biens divins qui nous sont confiés, et il nous sera demandé compte de notre gestion. C'est au nom de notre fidélité que nous serons jugés sur les talents de l'intelligence, du cœur, de la santé, de la vertu que nous avons à faire valoir. Avons-nous administré nos ressources humaines et divines avec tout le sérieux, toute l'exactitude, tout le soin désirables? Le Seigneur demandait dans l'Évangile quel était *l'intendant fidèle et prudent que le Maître établira sur sa domesticité* (Lc 12, 42), comme chef et guide dans son royaume. C'est parmi ces bons serviteurs qu'il choisit ses prêtres. Visant le choix de Sadoq, il déclare : *Je me susciterai un prêtre fidèle qui agira selon mon cœur et selon mon âme... et il marchera toujours devant mon oint* (1 S 2, 35).

C'est dire que la fidélité est un principe de grandeur, de progrès et d'exaltation. Quiconque est fidèle à sa conscience et à Dieu, va de lumière en lumière, de grâce en grâce. Sa vie est une bénédiction, elle est assurée d'une immense fécondité. Seuls ceux qui sont fidèles portent du fruit et réussissent. La fidélité est la vertu du succès. Le cas le plus illustre est sans doute Abraham, le Père des croyants, comme l'appelle saint Paul, et qui mérita de devenir le Patriarche de toutes les âmes qui adhèrent à Dieu et se sauvent : *C'est vous Iahvé qui avez choisi Abraham. Vous avez trouvé son cœur fidèle devant vous, et vous avez conclu avec lui l'Alliance* (Ne 9, 8). Tout est renfermé dans cette parole de Néhémie. Abraham a été éprouvé, Dieu lui demandait le sacrifice de son fils unique (Sir 44, 20; 1 M 2, 52). Il a été fidèle malgré tout à l'ordre de Dieu. Aussi Dieu l'a choisi pour la plus glorieuse des vocations, et c'est à lui que se rattache la ratification de l'Alliance, c'est-à-dire toutes les promesses de salut — que Dieu tiendra — et toutes les bénédictions pour les milliers de générations à venir.

Mais le chrétien portera surtout ses regards sur le Christ, celui que l'Apocalypse appelle *le témoin fidèle et véridique* (Ap 3, 14;

7. 1 Co 4, 2; cf. Ne 13, 13. La fidélité envers le prochain consiste en un loyal et constant dévouement aux intérêts d'autrui. Cf. Tb 5, 4; 10, 6; Col 4, 9.

1, 5; 19, 11). Étant la véracité absolue, il est le type même de la fidélité, qui met le sceau à toute vérité et toute perfection, celui dont la nature et le caractère sont garants de son témoignage, et qui est *immuable* dans ses paroles et dans ses œuvres. De fait, le Christ est la fidélité même parce qu'il a accompli, exactement, généreusement, toute la mission dont son Père l'a chargé, comme un économe diligent dans la maison de Dieu, veillant aux intérêts de son Père : sa gloire, comme à ceux des hommes : leur salut éternel. L'Épître aux Hébreux nous propose cet exemple parfait de fidélité à notre vocation : *Considérez Jésus, qui est fidèle à celui qui l'a établi* (Heb 3, 2), dans son ministère de prêtre et d'apôtre.

On sait le mérite d'une telle fidélité, elle l'a conduit jusqu'à la mort : « Comme on lui proposait la joie, il a choisi la croix, sans tenir compte de l'ignominie qui y est attachée. » Ni les humiliations, ni les souffrances, ni les contradictions, aucune lassitude, pas même la trahison des êtres les plus chers n'ont pu venir à bout de la constance du Fils de Dieu, fidèle à ses engagements.

On sait, en effet, que la fidélité brille d'un éclat particulier lorsqu'elle doit s'allier à l'endurance pour vaincre les difficultés, lorsqu'elle a à persévérer longuement en dépit des obstacles, lorsqu'elle triomphe enfin des épreuves et des tribulations. Telle fut la fidélité des Thessaloniciens, auxquels saint Paul écrivait : *Nous tirons gloire de vous dans les Églises de Dieu, à cause de votre constance et de votre fidélité au milieu de toutes les persécutions et toutes les tribulations que vous avez à supporter* (2 Th 1, 4). Le plus bel éloge que saint Paul pouvait décerner à ses collaborateurs, comme Épaphras et Tychique, c'était de les appeler publiquement de *fidèles ministres du Christ*[8]. Le Christ annonçait aux chrétiens de Smyrne : *Ne crains rien des peines que tu es prêt à souffrir. Voici que le diable est près d'en jeter plusieurs d'entre vous en prison, pour que vous soyez tentés ; et vous aurez une tribulation de dix jours (symbole de l'impuissance des attaques du Malin). Mais sois fidèle jusqu'à la mort et je te*

8. Ep 6, 21; Col 1, 7; cf. *Timothée, mon enfant bien-aimé et fidèle dans le Seigneur* (1 Co 4, 17).

donnerai la couronne de la vie (Ap 2, 10). La fidélité remporte les suprêmes victoires.

Hélas! une telle constance est rare : *Beaucoup d'hommes vantent leur bonté,* dit l'Écriture, *mais un homme fidèle, qui le trouvera?* (Pr 20, 6). Les chrétiens justes, bons, miséricordieux, pleins de bonnes intentions et de généreux sentiments sont nombreux, mais quel est celui qui persévère jusqu'au bout, qui est fidèle à toutes les exigences de la grâce et de l'amour de Dieu? « Un homme fidèle qui le trouvera? »

A vrai dire, cette perfection n'est pas inaccessible, on y peut parvenir de deux manières conjuguées : 1° par l'application à la fidélité dans les petites choses, par une loyauté totale dans chaque moment présent, car le Seigneur enseigne que l'on acquiert ainsi la fidélité dans les grandes choses ; 2° par la prière, car ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu. La fidélité exacte et constante est un don divin. Saint Paul confessait, en effet, qu'il avait reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle (1 Co 7, 25), et il enseigne que *le fruit de l'Esprit-Saint* — qui mûrit en nos cœurs, grâce à son influence —, *c'est la fidélité* (Ga 5, 22).

*
* *

Concluons : Si difficile ou si rare qu'elle soit, la fidélité est possible, car Dieu la donne aux cœurs bien disposés. Le Dieu fidèle vient au secours de l'inconstance et de la fragilité humaine et nous donne de persévérer et de grandir. Fidèles au jour le jour, et dans les petites choses, nous obtiendrons la grâce d'être fidèles notre vie durant, et dans la grande entreprise de la sainteté. Dès lors, tous les dons divins affluent en nous : *Un homme fidèle sera comblé de bénédictions* (Pr 28, 20). Il est établi dans la joie, dès ici-bas, puisque sa vie est une victoire et une libération permanentes.

Au Paradis, Dieu nous accueillera en ces termes : « Bon et fidèle serviteur. » La joie céleste, celle même de Dieu, est la récompense de la fidélité : *Bon et fidèle serviteur, entre dans la joie de ton Seigneur,* tu as accompli intégralement la tâche

que je t'ai fixée sur terre, tu as exécuté ponctuellement mes volontés, tu as été fidèle dans les épreuves, ton bonheur sera sans proportion avec les efforts fournis et les sacrifices consentis. *Serviteur bon et fidèle, en peu tu as été fidèle, je te préposerai à beaucoup. Entre dans la joie de ton Maître* (Mt 25, 21, 23). C'est la fidélité qui transforme l'espérance en possession.

fr. Ceslas Spicq, O. P.

L'APOSTOLAT*

D'abord, qu'est-ce que l'apostolat? La première partie le dégage d'une façon concrète : le R. P. Adalbert Hamman, O.F.M., l'étudie dans l'Écriture Sainte; le R. P. Henri Holstein, S.J., suit l'évolution du mot « apostolique » au cours de l'histoire de l'Église; le P. A. George, S.M., note d'après le Nouveau Testament les qualités de l'apôtre.

Il est important de constater comme des degrés de l'apostolat dès les Évangiles, les *Actes* et saint Paul : les apôtres, au sens le plus strict et en plénitude, sont les Douze, *envoyés* par le Seigneur (*mission* qui leur confère leur nom lui-même) comme les *témoins* de sa Résurrection, *hérauts* du message évangélique, ayant le rôle unique de colonnes de l'Église. Puis, durant le ministère du Seigneur, les 72 (ou 70), et dans l'Église primitive les évangélistes, doués du charisme d' « apostolat ». Celui-ci est le premier de tous (1 Co 12, 28; Ep 4, 11) et regarde *les non-chrétiens* à évangéliser, tandis que les « prophètes » et les « docteurs » exercent leur action à l'intérieur même de la communauté des fidèles. Ces « apôtres » dilatent la communauté, dont ils sont les *missionnaires* (les deux mots ont étymologiquement le même sens, l'un en grec, l'autre en latin), « proclamant au monde avec force et puissance le Christ crucifié, devenu Kyrios dans la gloire » (Hamman, d'après 1 Co 15). — Ensuite le qualificatif d' « apostolique » s'applique au cours des siècles, en des sens plus ou moins larges, à divers genres de vie et à diverses activités, selon une évolution qui comporte trois étapes principales : les Pères l'emploient pour désigner « ce qui se rapporte aux apôtres, ce qui dépend d'eux et en dérive »; — les médiévaux, un mode de vie dans le christianisme, la « vie apostolique », imitation de la vie des premiers chrétiens de Jérusalem, telle que la décrivent les *Actes des Apôtres*, idéal des moines, des chanoines réguliers, de toutes sortes de « pauvres » et de « spirituels »; — enfin les modernes, pour signifier une action fervente de nature à communiquer la conviction, certains allant aujourd'hui, comme le remarque le P. Holstein, jusqu'à donner au mot « un sens profane ou anti-chrétien, qualifiant un tempérament généreux, le sa-

* Ouvrage collectif, Coll. « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui », Éd. du Cerf, Paris, 1957; un vol. in-8° (hors commerce, 400 fr.).

crifice de soi, l'insistance d'une propagande ».

Souhaitons que cette enquête, rapide mais fort bien menée, fasse comprendre tout à la fois qu'un flottement du vocabulaire est normal en la matière et que la pensée doit être d'autant plus ferme, attachée à ce qui est *spécifiquement* l' « apostolat ». C'est la nature même *de la foi* qui oblige à le comprendre d'une façon plus ou moins stricte. Puisque la foi est « formellement » l'adhésion de l'*esprit* à la *vérité*, l'apostolat doit être compris au sens propre comme le rayonnement de la vérité surnaturelle; son accomplissement privilégié a lieu dans le *don* pur et simple de la foi, c'est-à-dire lorsque ce ministère s'exerce à l'égard de ceux qui n'ont pas encore la foi; quand il est la *mission* auprès des infidèles (cf. ci-dessus le « charisme » d' « apostolat » et l'étymologie). Mais puisque l'adhésion à la vérité surnaturelle est un acte *vital*, qui dépend de *tout* l'homme et l'engage tout entier, et puisque cette adhésion est *salvifique*, tout ce que l'on peut dire et faire dans le sens du salut par la foi mérite, d'une façon plus ou moins indirecte, plus ou moins vague, le nom d'*apostolat*. Sachons bien ce que nous disons et ce que nous faisons. Une activité est « apostolique » dans l'exacte mesure où elle est de nature à disposer un terrain favorable *à la foi*, à seconder la diffusion de la vérité de foi et ses progrès.

Le flottement (ainsi justifié) des idées et du vocabulaire se fait sentir dans la suite de l'ouvrage. La seconde partie étudie les rapports de l'apostolat et de la vie religieuse, et la troisième ceux de l'apostolat et de la sainteté.

Dom Rousseau (du monastère de Chevetogne) apporte, comme de juste, la contribution relative à l'Église d'Orient. Il fait admirablement sentir, et par de nombreux exemples dont il marque les caractères différents, la valeur du monachisme contemplatif pour la diffusion de l'Évangile, sauf quand ce monachisme se veut trop « angélique ». Ces expériences culminent dans celle de l'homme que l'on qualifiait à Byzance d' « apostolique » : « Celui qui, arrivé au suprême degré de la contemplation et vivant en union continuelle avec le Christ, réalisait en sa personne les promesses souveraines de Jésus à ses « apôtres » : opérer des miracles et des guérisons, lire dans les cœurs et chasser les démons. Arrivé à cet état, le saint ne peut plus rester sous le boisseau, mais se laisse porter par Dieu au-devant de la foule » (p. 87). Il faut, en contraste avec la présomption de tant de prétendus « apôtres », mettre aujourd'hui l'accent sur cette plénitude de la sainteté normalement nécessaire à l'apostolat pour que ce dernier soit digne de son nom. Pour sûr, l'immense majorité de ceux et de celles à qui sont confiées des tâches apostoliques sont bien obligés de s'y livrer avant d'avoir atteint cette plénitude. Mais rendons-nous compte qu'une majorité ne fait pas une norme. Et si les charismes sont d'une autre nature que les vertus et les dons accordés pour la sanctification de qui les reçoit, l'ordre normal des choses est qu'ils jouent,

en fait, dans cet organisme de sainteté personnelle. Pas d'apostolat valable, sauf par une miséricorde spéciale de Dieu sur laquelle il est téméraire de compter, en dehors de *la réelle tendance vers cette plénitude*. Oui, en contraste avec la présomptueuse légèreté qui est si fréquente aujourd'hui, que l'on médite ce que, dans *La vie de Syméon le Nouveau Théologien*, il est dit du « parfait » : lui peut se permettre de faire œuvre d'apostolat : « Il a les pensées apostoliques; il peut, comme saint Jean, se retourner vers les hommes et leur dire ce qu'il a vu en Dieu. Il le peut et il le doit. Il ne peut même faire autrement. » (Cf. les grands textes de saint Grégoire, p. 96, et de sainte Thérèse d'Avila, p. 154.)

Le R. P. Leclerc, S.J., précise les principales vicissitudes au cours des siècles de l'agencement de la vie régulière et des activités apostoliques des religieux, chapitre particulièrement riche d'enseignements pour notre époque. Le R. P. Elio Gambari, montfortain, étudie, au point de vue canonique, le « mandat » de la religieuse active, avec toute l'autorité que peut avoir en la matière un membre de la Sacrée Congrégation des Religieux. Pour le canoniste, l'apostolat est spécifié par le *mandat* que donne l'Église. Cela lui est assurément essentiel, puisqu'il est « mission », « envoi », et l'on comprend que, de ce point de vue juridique, ni *l'objet* du message ni son *mode* n'entrent en considération. Corrélativement, le canoniste emploie l'expression de « vie mixte » là où le théologien — s'il est fidèle à l'esprit de saint Thomas — ne peut voir qu'une forme de la vie active.

C'est une exigeante, et exacte, et plénière conception de l'authentique « vie mixte » qui est le bénéfice de la troisième partie. Après un nécessaire rappel par le R. P. Paul-Marie de la Croix, O.C.D., de la grande doctrine traditionnelle sur la valeur apostolique de la vie intérieure, le R. P. Plé construit vigoureusement la théologie de cette « vie mixte », dans l'importante étude sur « l'action apostolique, école de perfection » dont les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ont eu la primeur en juillet 1956. Seul l'apôtre, au sens strict, peut mener une telle vie. Il n'y suffit pas d'une simple alternance de temps de contemplation et de temps d'action. Il n'y suffit pas que le religieux ou la religieuse puise dans l'oraison ou l'office choral des stimulations et des lumières pour son action. Il faut que cette action soit elle-même « de nature contemplative ». Cela ne peut-être que si *l'objet* de cette action est l'objet d'une certaine contemplation, s'accomplie dans l'action même. Il ne suffit pas que les objets de l'action — soins donnés aux malades, enseignement de matières profanes, etc. — soient référés à *la fin* surnaturelle, il faut que « regarder et agir ne fassent plus qu'un ». Puisqu'il s'agit de *regard* (contemplation) et d'*apostolat* (c'est-à-dire d'une œuvre de *vérité*), nous aimerions que fût davantage explicité le rôle de la *foi*. Certes, il est manifeste en tout ce que dit le P. Plé, mais formellement c'est lui qui doit être mis en valeur. Quoique, du reste, la

« vie mixte » ne soit réellement menée que par les apôtres qui organisent entièrement cette vie pour la communication de la vérité surnaturelle, néanmoins toute vie peut être « apostolique » si elle *tend* vers cette plénitude, et le principe de son unité, assurée malgré les divergences des activités qu'imposent des objets trop disparates, est bien la charité, une en la diversité de ses objets : Dieu lui-même et nos frères. C'est pour cela que le P. Plé, considérant la généralité des religieux et des religieuses et non pas seulement le cas de ceux qui mènent la « vie mixte » elle-même, construit sa synthèse selon la charité.

Suit un chapitre très riche du R. P. Mellet, O.P., sur la valeur apostolique de la vie en communauté, heureusement commandé par la mystique de l'*image de Dieu*. Sans doute aurait-il été bon d'y affronter le cas fréquent où cette vie est telle que certaines religieuses, avec la meilleure volonté du monde, ne s'en trouvent nullement stimulées et dilatées, tout au contraire, et ne peuvent donner que « dans la rue, à l'hôpital, à l'école » le meilleur d'elles-mêmes, rebuté par leurs sœurs. (Il faut, pensons-nous, relire avec ce souci l'optimiste p. 196.) — Puis, une étude étonnamment dense et d'une vive acuité, pleine de délicatesse aussi, de l'abbé Henri Bissonnier sur « quelques conflits et motivations psychologiques » qui, souvent, corrompent l'activité « apostolique » (au sens le plus large) de la religieuse. Les supérieures, les maîtresses des novices y trouveront grand profit, et les sujets des occasions de rectifier leurs intentions.

Enfin, Mère Marie de Saint-Paul, auxiliatrice du Purgatoire, apporte les principaux éléments des réponses à une enquête sur « les difficultés et problèmes contemporains dans l'harmonisation de la vie religieuse et de l'apostolat ». Ici encore, « apostolat » est pris en un sens très large. Les remarques présentées nous paraissent justes et sages, surtout lorsqu'elles concernent des vies vouées à des activités dont les objets ne sont pas la communication de la vérité divine. Nous comprenons aussi qu'elles s'expliquent pour une grande part par la déviation séculaire qui, dans trop de congrégations, a fait exagérer la rigueur et la minutie des usages réguliers, a fait confondre leur observance avec la perfection, leur a fait sacrifier les valeurs essentielles. Cela dit — qui est capital et qui justifie amplement les conclusions de l'enquête — exprimons la crainte de voir les religieux et religieuses voués à l'apostolat proprement dit faire trop bon marché des observances régulières, ou se contenter d'oraisons trop courtes, sous prétexte de faire prédominer le « qualitatif » sur le quantitatif. Quand au silence, extérieur et intérieur, s'il est l'occasion d'une *tension* nerveuse, c'est qu'il est compris et vécu comme une contrainte. Décidément, l'esprit et la pratique du silence religieux, contemplatif, sont à retrouver, et c'est une des tâches spirituelles les plus urgentes de ce temps.

fr. P.-R. Régamey, O. P.

LES LIVRES

LA BIBLE

M. E. BOISMARD, O.P. : *Du Baptême à Cana* (Jn 1, 19; 2, 11). Coll. « Lectio Divina », 18. Éd. du Cerf, Paris, 1957; 166 pp.; 450 fr.

Donnant une suite à son ouvrage antérieur *sur le Prologue de saint Jean*, le P. Boismard commente la fin du chapitre I (12-15) et le début du chapitre II (1-11). C'est une suite de scènes courtes et vivantes qui peuvent se répartir sur sept journées consécutives : ce cadre est adopté pour la division des chapitres, mais le P. Boismard reconnaît qu'il comporte de l'artifice (pp. 15, 41) et l'utilise sans trop d'insistance et sans nulle rigidité. On ne s'y attachera donc pas à l'excès et on goûtera le commentaire riche et animé, parfois subtil, attentif aux plus légers indices, fourmillant de rapprochements suggestifs, mais adroitement conduit et agréable à suivre. Bien des idées johanniques, à peu près toutes, s'y trouvent touchées ici ou là. On s'arrêtera volontiers, pour réfléchir, parfois pour poser des questions, aux explications données sur l'Agneau de Dieu (2e journée, vv. 29-34 : titre messianique rapproché du baptême et de la rémission des péchés par l'Esprit); sur la vocation des apôtres (« suivre » Jésus jusqu'en « sa demeure », « chercher » la Sagesse); sur le dialogue avec Nathanaël (6e journée, vv. 47-51, répondant à la 2e comme la plénitude après l'ébauche, p. 95 : aux vrais « israélites » fils de Dieu l'Esprit donne de « voir » l'exaltation du Fils); sur la scène de Cana (Marie constate le manque de vin, sans même songer à demander un miracle; Jésus le lui reproche parce que son heure est venue : « Mon heure n'est-elle pas encore venue ? »; Marie le comprend tout aussitôt). Toute cette « semaine » résume la nouvelle création messianique, le mystère du Christ et de ses croyants rachetés : les pages de conclusion le montrent une fois encore, achevant lumineusement cet exposé où un enseignement supérieur se met si bien « à la portée des prêtres et des laïcs cultivés » (p. 7).

L.-M. DEWAILLY.

Mgr LUCIEN CERFAUX : *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Eglise*. Coll. « Bible et vie chrétienne ». Casterman, Tournai-Paris et Maredsous, 1956; 157 pp.; 480 fr.

Quand Papias, jadis, cherchait à entendre « la voix vivante et permanente », il voulait remonter, au delà

des évangiles écrits, à la tradition qui les rattachait aux apôtres et par eux au Maître. C'est aussi à cette bonne nouvelle primordiale et à sa première prédication que le livre de Mgr Cerfaux demande son point de départ. Ensuite, il décrit la formation de nos quatre évangiles, dont il trace brièvement les caractéristiques. Sur tout cela il se peut qu'on estime trouver ailleurs plus de détails, mais le livre a l'originalité de faire ensuite une place à la formation du Canon, aux apocryphes et aux Agrapha, à l'influence de l'Évangile sur la pensée et la vie de l'Église ancienne : toutes choses dont d'autres ouvrages ne soufflent mot.

Ce livre est une réédition (cf. *La Vie Spirituelle*, novembre 1947), mais il comporte assez peu de changements. L'auteur sans doute n'a pas voulu, en le remaniant trop sensiblement, lui faire perdre sa spontanéité. Presque toujours, les modifications consistent en allégements discrets. C'est surtout dans les deux premiers chapitres qu'on trouvera, en cherchant, une mise à jour inspirée soit de nouvelles recherches personnelles, soit d'autres travaux récents. On y constate avec plaisir comment compétence et sagesse réunies parviennent à « digérer » nombre de résultats acquis par la critique, spécialement par la méthode d'histoire des formes (*Formgeschichte*).

Le lecteur mis en appétit aimerait trouver au bas des pages un peu plus d'indications qui le guideraient vers d'autres travaux. Mais la modestie ne doit pas donner le change : la meilleure science est là, qui se révèle par la justesse des allusions, par la manière jeune d'aborder les questions, par la sûreté constante du jugement. Ce livre vivant et dense de Mgr Cerfaux continuera d'inviter les chrétiens à écouter la voix de l'Évangile, « prononcée aujourd'hui encore par une personne vivante : l'Église... » (p. 152).

L.-M. Dewailly.

Joseph Bonsirven, S.J. : *Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1956; 240 pp. 690 fr.

Une longue carrière de chercheur et de professeur nous a valu déjà, de la main du R. P. Bonsirven, une série d'ouvrages sur le judaïsme et toute la théologie du Nouveau Testament. A la différence de la plupart des précédents, celui-ci, n'étant pas destiné « aux doctes » (p. 14), se borne le plus souvent à renvoyer aux textes de la Bible sans appareil scientifique. A cela près, toutefois, on lui trouvera un air de famille, grâce à la richesse de son contenu et à la manière habituelle de l'auteur.

Après un chapitre assez bref sur « les horizons de la pensée johannique », sont étudiés successivement Dieu (ses « définitions » et ses Personnes), le Christ Homme-Dieu et Sauveur, puis les fils de Dieu (en quatre chapitres : la foi, les principes divins de la vie chrétienne, la déification, les devoirs et le comportement du chrétien), enfin l'Église et l'eschatologie. On voit tout aussitôt que le cœur de l'ouvrage est consacré à la vie chrétienne, à ce que l'auteur a étudié jadis sous le nom d' « individualisme chrétien » (pp. 145, 212). Il est bon en effet d'expliciter l'immense richesse spirituelle des écrits johanniques, et, trop souvent, l'on n'y voit que des « thèmes » sublimes, la vie ou la lumière : il suffit en ce cas de montrer comment la vie du chrétien est en tout dépendante de la vie et des attributs de Dieu, d'abord aperçus au sein de la Trinité. Le P. Bonsirven le fait à merveille, l'ordre de son plan le manifeste : il pouvait même incorporer plus d'éléments à ses chapitres sur Dieu et le Christ, voire inverser les deux premiers chapitres sur les fils de Dieu, et surtout faire passer avant eux le chapitre sur l'Église, qui ressemble trop à un appendice et ne rattache pas assez vivement les apôtres et l'Église à la mission du Verbe.

On se rappelle que le P. Bonsirven a déjà traité de la théologie du IVe évangile en rapport avec celle des Synoptiques, tant dans les *Enseignements de Jésus-Christ* que dans la première partie de la *Théologie du Nouveau Testament*. Ici, il l'expose sans se référer aux autres évangiles, mais en y joignant les trois Épîtres et l'Apocalypse (commentées par lui dans *Verbum Salutis*). Il expose les notions fondamentales, s'appuyant sur une foule de passages auxquels il renvoie en notes, alléguant sans se lasser les notions voisines, et ainsi montre bien cet enchaînement, cet entrelacs perpétuel de pensées, si typique de saint Jean. Parmi les passages, peu nombreux, qui reçoivent un commentaire plus suivi, relevons le début du Prologue (40 sq.). la vigne (132 sq.), l'Amour d'après 1 Jn 4-5 (pp. 175 sq.), le discours sur le Pain de Vie (pp. 194 sq.). Quelques belles citations de saint Augustin et surtout de saint Cyrille d'Alexandrie. On fréquente la pensée de l'apôtre Jean par l'intérieur.

Très informé, comme bien on pense, des travaux récents qui ne cessent de se multiplier, le P. Bonsirven se dispense ici de s'y reporter avec détail et de les discuter. Il en dit assez au passage, cependant, pour qu'on soit en droit de le trouver trop réticent envers certaines tendances qui se généralisent. Apprécions sa réserve, au mieux, comme une recommandation implicite à ceux qui ne savent pas résister aux engouements. Pour ne noter ici qu'un exemple, il se montre minimiste au sujet du Logos (pp. 15 et 44). On pourrait résumer sa position par le « ni Grec ni Juif » de Gal 3, 28. Selon lui, saint Jean a adopté le mot, « sans rien adopter des conceptions qu'il exprime, pour s'attirer l'audience de ses lecteurs grecs ». Mais dire aussi que le nom, Verbe, « n'a rien de biblique », c'est aller vraiment fort loin, même admis que « nulle part la parole de Dieu n'est prise comme une hypostase divine ». L'écho de la « parole » biblique est tellement assourdi qu'on ne voit plus guère ce que saint Jean, en fait, met sous ce mot devenu une sorte de synonyme de Fils (pp. 45, 51).

Une petite chicane encore. Nous retrouvons, uniquement au début du livre, la défiance du P. Bonsirven envers « la théologie » rencontrée jadis dans l'*Évangile de Paul* (cf. *Vie Spirituelle*, octobre 1949, pp. 307-309). Ses précautions seraient moins nécessaires s'il consentait à ne pas réduire la théologie à certaines de ses fonctions et surtout à ses déformations. On peut parler de la théologie de saint Jean sans lui imposer et sans pratiquer soi-même, au moins d'une façon exclusive, une « construction systématique s'ordonnant en thèses fortement enchaînées entre elles dans une argumentation continue » (p. 5; cf. 24-25). Et l'on s'étonne ensuite de trouver au titre du chapitre sur Dieu le mot « théodicée », qui n'est certes pas plus pur.

Si l'on se permet enfin de regretter un style parfois chargé, quelques raccourcis obscurs dans les notes, des ponctuations déroutantes (virgules mal placées, abus des « : » dont certaine phrase de la page 208 contient sept séries consécutives), on n'en sera que plus à l'aise pour admirer et recommander cette substantielle présentation du « témoignage » de saint Jean. Nous n'avions rien d'analogue, et il faut remercier avec chaleur le P. Bonsirven d'introduire les chrétiens fervents dans les trésors de vie que contient cette dernière expression de la révélation chrétienne.

L.-M. Dewailly.

Étienne TROCMÉ : *Le « Livre des Actes » et l'histoire*. Études de la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg, 45. P.U.F., Paris, 1957; 238 pp.; 960 fr.

Il nous est difficile de recommander aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* cette étude très érudite de l'assistant

de Strasbourg, mais les spécialistes s'y instruiront largement. L'auteur se demande quelle position l'historien doit prendre devant ce récit, quelles données il en peut tirer sur la première expansion de la foi chrétienne dans le monde. Sur plus d'un point, on ne s'en étonnera pas, ses conclusions s'écartent de celles qui sont traditionnellement admises par les critiques catholiques, mais sur bien d'autres elles les rejoignent et corroborent. Elles sont toujours motivées et présentées avec pondération. Au surplus, le livre des Actes est rattaché sans cesse au troisième évangile, dont il est proprement la seconde partie, et cette vue de « l'œuvre à Théophile » permet d'étudier les buts et les caractères des deux livres attribués à Luc. On appréciera chez l'auteur une érudition étendue, un style net, une composition claire, un sincère respect de l'objet étudié et des opinions qu'il ne partage pas.

L.-M. Dewailly.

Georges Auzou : *La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Écritures.* Coll. « Connaissance de la Bible », 1. Éd. de l'Orante, Paris, 1956; 256 pp.
La tradition biblique. Histoire des écrits du Peuple de Dieu. Coll. « Connaissance de la Bible », 2. Éd. de l'Orante, Paris, 1957; 464 pp.

Parmi ceux qui se défendent d'écrire pour des spécialistes, les uns tentent d'excuser ainsi la négligence et l'à-peu-près, les autres cherchent à faciliter l'effort du débutant sans jamais pourtant lui offrir rien qui ne soit éprouvé. C'est au nombre des seconds qu'il faut compter M. l'abbé Auzou. Son ouvrage est soigné, dans l'enchaînement des pensées, dans le détail de la rédaction. On y sent, avec un vif amour de la Bible et un désir de le voir partagé, la longue pratique du professeur apte à éveiller les esprits. Ce n'est absolument pas une œuvre légère et élémentaire. On n'y trouve pas seulement la présentation essentielle du sujet, mais, au passage, quantité de définitions, d'allusions pesées; et la justesse religieuse du ton s'y maintient sans faute.

Dans ces deux volumes sont abordées, on peut le dire, toutes les questions d' « introduction » à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le premier contient d'abord une enquête historique sur la croyance à la Bible comme livre inspiré (sous divers aspects : le Canon, l'inspiration, l'interprétation, la transmission, ce qui fait repasser plusieurs fois toute la suite de l'histoire et demande des raccords); puis un regard rapide sur « le langage de Dieu » et le monde de la Bible où il s'exprime. Le tome second offre une histoire de la littérature biblique dans son « milieu originel et vivant » (p. 7), c'est-à-dire dans le cadre non seulement de l'histoire d'Israël, mais de l'histoire du Proche-Orient depuis le IV^e^ millénaire avant Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'âge apostolique. L'auteur, conscient de rester « dans les généralités » (p. 428), n'a voulu que « conduire à pied d'œuvre » (p. 8); il a donc l'intention d'étudier à loisir les différents livres saints dans les volumes qui suivront.

Il a opté délibérément pour un livre de lecture aisée, où rien ne devait rebuter en rappelant, même par l'apparence, un texte d'étude. Les termes techniques en sont bannis; la typographie didactique y est évitée, quelques mots en italiques tenant lieu de sous-titres. Les tableaux récapitulatifs sont bien cachés (I, 32, 42, 48; II, 144-145, 231). Le tome I pratique le dépouillement absolu : outre des références à la Bible, à quelques textes des Pères, même à saint Thomas d'Aquin (p. 81), il ne cite que deux ouvrages (pp. 83, 110); les notes y sont rarissimes (à ce point que soudain, pp. 58-59, une série de notes techniques, qui d'ailleurs s'achève sur une inversion de lignes, fait l'effet d'une distraction); et pas la moindre table finale. Le tome II

est plus généreux, offrant une table analytique, semant dans les notes bien des réflexions utiles, indiquant sur chaque chapitre quelques lectures françaises choisies avec discrétion. C'est un minimum. Il est de bon goût d'éviter tout étalage inutile, mais le lecteur a le droit d'être aidé à aller aussi mendier son pain ailleurs, surtout si on excite son appétit. D'autre part, un exposé de ce style, si riche qu'il soit, si fondées qu'en soient les conclusions, laisse une impression de facilité qui est tout à fait trompeuse dès lors que ces conclusions, énoncées tout uniment et hors de toute discussion, laissent dans le secret les raisons qui les appuient, les longues recherches d'où elles sont nées.

On ne peut discuter ici les positions adoptées par M. Auzou. En général elles sont aujourd'hui communes parmi les biblistes, où tout au moins adoptées par de bons esprits, mais la manière même dont il les présente les fait croire, ici ou là, plus assurées qu'elles ne sont. On pourrait le chicaner aussi sur la transcription de certains noms anciens, sur les indications bibliographiques (pas un seul ouvrage de théologie biblique). Quelques étrangetés de style, quelques coquilles inoffensives (et un lapsus : « le mot anglais Priestercodex », II, p. 225). Le titre du tome I doit être lié étroitement au sous-titre : j'aurais préféré « la Bible, Parole de Dieu ».

Dans leur genre, que j'ai tenté de définir et qui, dans la matière, est assez nouveau, ces deux premiers volumes de M. Auzou prennent place parmi les bons instruments du travail biblique. Par leur densité élégante, par leur qualité spirituelle, ils conduiront vers les livres saints les lecteurs cultivés que rebute une technique apparente. Loin de les dispenser de tout effort, ils les aideront à mieux appliquer leur effort pour écouter Dieu qui leur parle dans la Bible.

L.-M. Dewailly.

S. H. HOOKE : *The siege perilous.* Essays in biblical Anthropology. S. C. M. Press, Londres, 1956; 264 pp.; 21 sh.

Sous ce titre énigmatique, le professeur Hooke réunit des textes publiés en diverses occasions depuis plus de vingt ans. L'auteur raconte dans son introduction qu'interrogé, à l'occasion de sa promotion à la chaire d'Étude de l'Ancien Testament à l'Université de Londres, sur l'orientation qu'il comptait donner à son enseignement, il répondit : établir un pont entre l'archéologie, l'anthropologie et les études bibliques. Les textes ici rassemblés peuvent être considérés comme formant quelques-unes des arches d'un tel pont. L'idée directrice de toute l'œuvre de l'auteur fut la permanence des structures (pattern) rituelles au travers des conceptions culturelles et religieuses les plus diverses. C'est sans doute la raison pour laquelle il a choisi de placer en tête du volume l'essai qui lui a donné son titre général et qui part d'une des scènes les plus célèbres du roman du Graal. Le troisième essai : mythe, rituel et histoire, touche à quelques-uns des thèmes fondamentaux de la pensée de S. H. Hooke. Mais les plus importants sont ceux qui portent sur les rapports du christianisme avec le judaïsme et les courants religieux de la Méditerranée orientale et du Moyen-Orient. Ils trouvent leur conclusion normale dans le dernier chapitre : « Qu'est-ce que le christianisme ? » L'ensemble permet de prendre une vue panoramique sur l'un des courants dont l'influence continue à marquer les études bibliques, surtout dans le monde anglo-saxon. Si la méthode est d'un maniement délicat et les conclusions inégalement sûres, il est un certain nombre de ces essais qui valent d'être relus aujourd'hui et on doit féliciter l'auteur de les avoir rendus plus largement accessibles.

I.-H. Dalmais.

Léonce de GRANDMAISON, S. J. : *La Personne de Jésus et ses témoins*. Préface de Jean Daniélou. Coll. « Verbum Salutis ». Éd. Beauchesne, Paris, 1957; 264 pp.

Il serait impertinent d'entreprendre l'éloge du *Jésus-Christ*, où le P. de Grandmaison avait réalisé le dessein de toute sa vie. Cependant, si on se rappelle sa date (1928), et son sous-titre : (Jésus-Christ) *sa personne, son message, ses preuves*, on conviendra qu'il était difficile à rééditer tel quel. Beaucoup de ses discussions datent, et c'est en face de problèmes nouveaux qu'il faut aujourd'hui prendre position. La préface donnée par le P. Daniélou à cette réédition, indique qu'on a voulu garder la part « irremplaçable et irremplacée » de l'œuvre (p. 7). Il en reste cinq chapitres : le témoignage du Christ sur sa personne, la personne du Christ, le mystère de Jésus (chapitre central, où les données du Nouveau Testament sont brièvement raccordées au dogme de Chalcédoine), le témoignage de la première génération, les témoins de Jésus-Christ dans l'histoire. Le texte n'a subi, semble-t-il, aucune retouche, même dans les notes où les quelques références récentes ajoutées aux anciennes ne sont pas une vraie mise à jour, et cela vaut mieux.

Ainsi allégé, le livre du P. de Grandmaison retrouve une belle pureté de mouvement. Il met en lumière cette noblesse, cette douceur infinies, cet « élément proprement divin » (p. 140) qui mettent le Fils au-dessus de toute créature. Et son ton reste révélateur d'une grande âme, empreinte de distinction et de flamme contenue.

L.-M. Dewailly.

Adrienne VON SPEYR : *Achtzehn Psalmen* (Dix-huit psaumes) et *Der Kolosser Brief*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957; 157 et 135 pp.

Deux livres de méditations sous la forme de paraphrase de l'Écriture. L'un porte sur dix-huit psaumes, l'autre sur l'épître aux Colossiens. On n'y cherchera pas un commentaire littéral. Ce sont des réflexions assez personnelles et souvent suggestives, qui prennent occasion du texte pour se développer. Une fois le genre admis, on s'en inspirera volontiers pour faire oraison; surtout s'il s'agit des psaumes, car ce genre de méditation s'harmonise assez bien avec la prière du psalmiste.

R.-L. Oechslin.

PATRISTIQUE

Philon d'ALEXANDRIE : *La migration d'Abraham*. Introduction, texte critique et notes par René Cadiou. Coll. « Sources Chrétiennes », n° 47. Éditions du Cerf, Paris, 1957.

Il est heureux que la collection « Sources Chrétiennes » accueille les œuvres de Philon d'Alexandrie dont l'influence sur les Pères de l'Église s'avère si considérable. Mais Philon est un auteur difficile, au confluent de deux cultures, et il faut toute la science de M. René Cadiou pour réussir à en donner une traduction rigoureuse et serrée. Le traité de *La migration d'Abraham* est relativement court, mais très important pour connaître la doctrine spirituelle et mystique de Philon. Ce dernier n'y décrit pas seulement les trois étapes de la montée de l'âme vers Dieu; il s'efforce aussi d'élaborer une éthique et d'assumer dans sa synthèse les éléments d'une culture « paideia ».

Nous ne pouvons songer dans ce compte rendu à analyser cet écrit complexe et difficile. Notons seulement avec Cadiou que l'état d'extase décrit par Philon ne comporte pas ici l'éviction de la raison, mais seulement de la conscience, y compris celle du temps et du lieu. « Le *de migratione* se tient donc dans les limites de l'humanisme mystique » (p. 14).

Nous ne cacherons pas que ce traité est souvent obscur et appellerait de larges commentaires. Cadiou s'est cependant borné à des notes brèves, mais denses, si denses même qu'elles sont souvent pour les profanes aussi obscures que le texte qu'elles prétendent éclairer. On peut regretter également que l'introduction ne situe pas cette œuvre dans l'ensemble de la pensée de Philon, tout au moins de sa doctrine spirituelle. Elle suppose du lecteur une première initiation qu'il n'a peut-être pas toujours reçue.

Espérons que M. Cadiou ne tardera pas à nous donner la traduction d'autres œuvres de Philon. Nous serions beaucoup à l'en remercier.

F. Refoulé.

A. HAMMAN : *Naissance des Lettres Chrétiennes*. Coll. « Ichtus ». Éditions de Paris, Paris, 1957; 250 pp., 80 illustrations; 970 fr.

Michel SPANNEUT : *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Coll. « Patristica Sorbonensia ». Éditions du Seuil, Paris, 1957; 476 pp.

Nous sommes heureux de présenter deux nouvelles collections patristiques qui témoignent des progrès du « Retour aux Sources ». La première, intitulée *Ichtus* (mot grec signifiant poisson = Jésus-Fils-de-Dieu-Sauveur), se propose de mettre à la disposition d'un large public les œuvres les plus caractéristiques des Pères de l'Église. En quoi diffère-t-elle de la collection « Sources Chrétiennes » ? Cette dernière, écrivaient, en la présentant, les PP. de Lubac et Daniélou, « vise à mettre à la disposition du public cultivé des ouvrages complets des Pères de l'Église en y joignant tous les éléments qui peuvent en permettre une totale intelligence ». Aussi cette collection donne-t-elle aux lecteurs le texte latin ou grec, des introductions et des notes substantielles. Enfin elle « ne va pas d'emblée au plus facile, mais au plus caractéristique ». Nous ajouterons encore que cette collection, par la force des choses, a pris une tournure de plus en plus scientifique qui la met à un niveau analogue à la collection Guillaume-Budé. Elle reste donc un remarquable et indispensable instrument de travail et il faut espérer que son rythme de parution ne ralentira pas, bien au contraire.

Le P. Hamman a pensé, à juste titre, qu'il y avait place, à côté, pour une collection visant directement le *grand public*, qui « illustrera et livrera à celui-ci, dans leur intégralité des écrits peu connus, introuvables et épars ». « Ces ouvrages restitueront au présent, par le document et l'image, le journal d'une Église en marche des Pères apostoliques à nos jours. » Les introductions comme les notes sont réduites au minimum; par contre, les œuvres sont magnifiquement illustrées, un peu sur le modèle de la collection « Maîtres Spirituels ».

Le premier volume, intitulé *Naissance des Lettres chrétiennes*, donne la traduction des œuvres suivantes : Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des apôtres, Didaché, Pasteur d'Hermas. Regrettons l'absence des fragments de Papias. Le P. Hamman a repris les traductions déjà existantes, du reste excellentes, mais épuisées, en y apportant parfois diverses corrections ou retouches. Ces écrits sont les témoins d'une époque où, comme le signale le P. Hamman, le christianisme oscillait entre Jérusalem et Rome. La pensée chrétienne

allait-elle demeurer liée à la culture sémitique ou se mouler dans les cadres de la pensée grecque? Les écrits du IIe siècle nous permettent de suivre ce débat passionnant et d'assister à la victoire de l'Occident (p. 11). Cette collection rendra de grands services aux étudiants qui ne savent pas le grec, et forme un complément heureux à l'*Initiation aux Pères de l'Église* de Quasten.

La présentation est excellente, avons-nous dit. Nous déplorons cependant la numérotation des pages qui n'est pas continue, agaçante quand on recherche un passage.

L'autre collection, « Patristica Sorbonensia », dirigée par H.-I. Marrou, vise, comme le titre le laisse soupçonner, un tout autre public. Elle se propose de publier les thèses de doctorat soutenues à la Sorbonne et préparées dans le cadre du Séminaire d'Histoire ancienne du christianisme de la Faculté des lettres de Paris. Celle-ci est en effet devenue, sous l'animation des professeurs Courcelle, Marrou, Puech et Flacelière, un des foyers les plus actifs des études patristiques. H.-I. Marrou, dans une belle préface, présente l'esprit de la nouvelle collection. « La tâche première, écrit-il, nous paraît de découvrir, de saisir à nouveau, de comprendre une pensée donnée, en tant que telle, dans sa structure interne, sa cohérence, sa portée, sa valeur », tout en reconstituant le milieu historique où elle s'est exprimée. « Nous voudrions offrir au public des œuvres de caractère synthétique, ayant osé s'attaquer à de vrais, c'est-à-dire de grands problèmes... Pour ma part, je ne cesserai de rappeler à mes jeunes collaborateurs la belle devise de mon vieux maître E. Mâle : Latè, « largement »... » Enfin, « si nous étudions les Pères, si nous dépensons tant d'efforts pour retrouver, pour comprendre ce que fut leur enseignement, c'est parce que chacun de nous découvre au cœur de leur pensée, des valeurs de vérité d'une fécondité toujours actuelle ». Les élèves de M. Marrou savent bien que les Pères, jus à son école, leur ont appris à mieux aimer l'Église d'aujourd'hui, qui est celle de tous les temps.

Le premier volume paru dans la collection est dû à l'abbé Spanneut, aujourd'hui professeur à l'Institut Catholique de Lille. Cet ouvrage comble une lacune réelle. Le D.T.C. a consacré une centaine de colonnes au problème du « Platonisme des Pères ». Ce travail dû au P. Arnou est à juste titre réputé. Mais ce dictionnaire ne consacre pas la moindre notice au « Stoïcisme des Pères », problème non moins important. Du reste, si les monographies ne manquent pas, il n'existe, dans aucune langue, d'ouvrage de synthèse. C'est à cette tâche qu'avec une juvénile audace s'est attaché Spanneut et sa thèse ne manquera pas d'avoir du retentissement. Il a pourtant limité son étude à la période des Pères apologistes, en ne prenant en considération que les trois grands problèmes les plus délaissés par les chercheurs, à savoir l'influence de la physique, de l'anthropologie et de la théodicée stoïcienne sur les Pères. « Le stoïcisme des Pères avant 230, ou, pour être plus expressif, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Dieu, l'homme et le monde, tel est le sujet » (p. 74). L'ouvrage est bien mené, abondamment divisé (ce qui facilite la consultation), largement informé, ce qui fut méritoire, car l'auteur travailla dans des conditions difficiles. Ne pouvant malheureusement ici entrer en plus de détails, nous nous bornerons à citer quelques lignes de sa conclusion : « Sans doute nos auteurs sont partis d'une réaction de défensive et d'opposition (à la gnose), qui les a ralliés par opportunisme aux théories du Portique. Mais ils ont dépassé de beaucoup ce stade. A leur insu peut-être, le stoïcisme les a transformés et a donné à leur christianisme une tendance rationaliste, moniste et optimiste très prononcée. Cette tendance les a conduits à englo-

ber le monde dans la rédemption définitive, comme il était compris dans la sainteté des origines. Elle a produit, devant la spiritualité d'ascèse et d'évasion, une sorte d'humanisme chrétien. Le stoïcisme des Pères est une profonde réalité » (p. 434).

F. Refoulé.

H.-M. DIEPEN : *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*. Coll. « Textes et Études théologiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 116 pp.

Dom Diepen, qui est un théologien à la fois pénétrant et combatif, reprend dans ce petit livre, en le développant, un article précédemment paru dans les *Mélanges* offerts à Mgr Parente. Il s'y efforce de défendre la parfaite orthodoxie de Cyrille d'Alexandrie, dès ses premières œuvres, et de montrer que celui-ci n'a jamais tenu le schéma Verbe-chair, autrement dit qu'il a toujours affirmé que l'humanité à laquelle le Verbe s'est uni comprenait une âme. Déjà Mgr Jouassart l'avait défendu contre la thèse de M. J. Liebaert. Mais il ajoutait : « Que cette discrétion (celle de Cyrille pour parler de l'âme humaine du Christ) s'associe à une vue très incomplète et même en partie fausse, sur les réalités psychologiques en Notre-Seigneur, nous l'accorderons sans peine. Ces déficits,.. encore qu'imputables par endroits aux sources utilisées, sont explicables en eux-mêmes de surcroît par l'atmosphère platonisante où Cyrille se meut » (*Rech. Sc. Rel.*, 44, 1956, p. 238). C'est contre cette affirmation que s'élève Dom Diepen dans cette étude intéressante, quoique peut-être pas entièrement convaincante. Nous laissons à Mgr Jouassart le soin de défendre ses positions.

Nous nous demandons seulement si un travail de ce genre n'aurait pas été mieux à sa place dans une revue spécialisée que dans une collection destinée à un large public.

F. Refoulé.

Johannes HESSEN : *Griechische oder biblische Theologie?* Das Problem der Hellenisierung des Christentum in neuer Belenchtung. Kochler et Amelang, Leipzig, 1956; 198 pp.

Le professeur Hessen, de l'Université de Cologne, reprend le problème, toujours renaissant depuis les exclamations de Tertullien, de l'hellénisation du christianisme. S'aidant de nombreux rapprochements historiques, il entend contribuer à ce retour aux sources que prônent aujourd'hui tant de théologiens et de pasteurs, et par là — c'est sa conclusion — hâter le rapprochement œcuménique. Il parle en premier lieu de la théologie naturelle (connaissance de Dieu par la raison), et tient à la distinguer de la religion naturelle (opposée à la religion révélée). Elle est selon lui légitime et même nécessaire à son niveau (cf. Rom 1, 20), pourvu qu'on n'y cherche aucune démonstration par voie de causalité. Il en vient ensuite à la théologie révélée et aux éléments grecs qu'elle a incorporés dès les premiers siècles. Il compare la pensée grecque et la pensée chrétienne, à grands traits, exprimant en termes clairs leur multiple et irréductible différence (pp. 100 sq.) : *Sosein* et *Dasein*, *essentia* et *existentia*, statique et dynamique, substance et personne, cosmique et historique. Il retrouve ensuite cette opposition assez schématique dans la théologie catholique et singulièrement chez saint Thomas d'Aquin, convaincu d'avoir construit sur le sol biblique un édifice aux matériaux parfois suspects. La Trinité elle-même s'est explicitée sous une forme trop métaphysique, tandis que la christologie n'a pas souffert de corruption. Après de tels regrets on n'attend guère la conclusion de Hessen. La Bible exigeant une élaboration rationnelle (p. 91), c'est encore la Grèce qui lui fournira ses meilleurs instruments scientifiques (pp. 174 sq.), à condition que ces données philosophiques soient vrai-

ment au service de la Bible, ce qui suppose un « renouveau de l'esprit prophétique » (pp. 182 sq.) : alors l'esprit de la Bible dégagera de la doctrine le message, du dogme l'Évangile. Ces vues et ces conclusions méritent d'être discutées; en le faisant on y reprendra conscience de plusieurs problèmes toujours actuels, de plusieurs périls permanents qui menacent le travail du théologien dans l'Église chrétienne.

L.-M. DEWAILLY.

AURELIUS AUGUSTINUS : *Die wahre Religion* (De vera religione liber unus). Übertragen von Carl Johann Perl. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1957; XXVI-134 pp., DM. 7,20.

Cet ouvrage, composé à Thagaste en 390-391, marque une date dans l'évolution religieuse de saint Augustin. Désormais, il renonce à la philosophie pour se consacrer tout entier à la théologie et à la défense de la foi. Il abandonne également le genre littéraire du dialogue. Ce traité fut écrit à la demande de Romanien, l'un de ses plus anciens amis, qu'il avait naguère attiré au manichéisme et qu'il tente maintenant de convertir au vrai christianisme. C'est donc une sorte d'ouvrage apologétique, mais il est difficile de le présenter en quelques lignes, car Augustin y poursuit plusieurs buts et son unité n'apparaît pas immédiatement. Comme le dit le P. Pégon et à sa suite C.-J. Perl, son unité est celle d'un thème sans cesse repris avec des orchestrations variées et qui finit par s'imposer.

Les premiers chapitres font songer à l'esquisse d'une apologétique générale, mais les chapitres suivants, abordant le problème du mal et celui du péché, sont une critique du manichéisme. La dernière partie se présente comme une démonstration de la vraie religion, dans un cadre de pensée très marqué par le néo-platonisme, et comprend une belle exhortation à passer du temporel à l'éternel.

Cette édition nous semble excellente. L'introduction « introduit » bien de fait à l'ouvrage. La traduction nous a paru fidèle. Les notes (pp. 101-122), sans être trop techniques, complètent sur certains points celles du P. Pégon dans son édition de la bibliothèque augustinienne. Souhaitons que les éditions Schöningh nous donnent encore, et dans un délai assez court, la traduction d'autres œuvres d'Augustin.

F. REFOULÉ.

St. CYPRIAN : *The Lapsed, The Unity of the Catholic Church.* Translated and annotated by M. BÉVENOT, S.J. « Ancient Christian Writers », vol. XXV. Longmans, Green and Co, London, 1957; 132 pp.

L'Empire et la Croix. Textes établis et présentés par A. HAMMAN. Coll. « Ichtus ». Éd. de Paris, Paris, 1957; 302 pp.; 970 fr.

Les Confessions de saint Augustin. Traduction de G. COMBÈS. Éd. Lethielleux, Paris, 1957; 490 pp.

Saint BASILE : *Lettres,* t. I. Texte établi et traduit par Y. COURTONNE. Éd. Les Belles Lettres, Paris, 1957; XXIV-440 pp.

S. BERNARDI : *Opera,* vol. I, *Sermones super Cantica Canticorum,* 1-35, ad finem codicum recensuerunt J. LECLERCQ, C. H. TALBOT, H. M. ROCHAIS. Editiones Cistercienses, Romae, 1957; LXVIII-262 pp.

Dans l'excellente collection anglo-américaine « Ancient Christian Writers », le P. Bévenot, l'un des meilleurs connaisseurs de saint Cyprien, nous donne la traduction des deux traités peut-être les plus intéressants de ce saint : celui sur les « lapsi » et celui sur l'Unité de l'É-

glise catholique. Étant donné la langue et le style de Cyprien, une traduction littérale est souvent impossible, mais le P. Bévenot précise alors le sens exact du mot ou de la tournure dans des notes concises, mais denses, généralement excellentes. Ce n'est que de rares fois que nous nous sentons en désaccord avec l'auteur. Pour ce qui concerne la discipline pénitentielle au temps de Cyprien, la position du P. Bévenot nous semble un peu floue. Nous préférons celle de Rahner. Par contre, nous nous rallions volontiers à son interprétation de la double rédaction du célèbre chapitre quatrième du *de Unitate* sur l'autorité de l'Église de Rome. Le P. Bévenot montre que la deuxième rédaction ne représente pas une réelle évolution de la pensée de Cyprien, mais a seulement pour but d'écarter l'interprétation que l'Église de Rome donnait du premier texte. Quoi qu'il en soit de ce problème, et des lacunes de ce traité, sa lecture aujourd'hui encore est bien propre à nous faire aimer l'Église et à nous y ancrer profondément.

Nous avons déjà longuement présenté la collection « Ichtus » que dirige le P. Hamman. Le deuxième ouvrage intitulé *L'Empire et la Croix*, aussi bien présenté et illustré que le premier, nous donne les textes essentiels de l'Église des Martyrs : épîtres de Clément de Rome, lettres d'Ignace d'Antioche, celles de Polycarpe, quelques actes de martyrs (malheureusement pas ceux d'Afrique). Le P. Hamman y joint ce qu'il appelle justement « Littérature populaire et premiers romans religieux » : l'évangile de Pierre, le protévangile de Jacques, si important pour l'iconographie mariale, les Actes de Pierre, le martyre de Pierre. Sous le titre *Première poésie chrétienne*, il retranscrit les inscriptions d'Abercius et de Pectorius d'Autun, et donne la traduction de la célèbre prière du soir qui, au dire de saint Basile, remonte à l'aube des origines, le « Phos Hilaron » (Lumière radieuse de la gloire). Le P. Hamman a l'heureuse idée, pensant aux étudiants, de joindre à ce recueil le récit de Tacite sur la persécution de Néron, la lettre de Pline à Trajan et la réponse de celui-ci, enfin le Canon de Muratori, et un tableau chronologique fort utile.

Ce volume nous permet ainsi de retrouver l'âme des chrétiens de cette période héroïque, que ce mot mis dans la bouche de saint Justin par l'auteur des Actes de son martyre révèle bien : « C'est là notre désir le plus cher : souffrir pour Notre-Seigneur Jésus-Christ afin d'être sauvés. »

Les beaux articles du P. Deman sur les *Confessions* de saint Augustin, parus dans cette revue, ont sans doute donné à beaucoup le désir de lire le texte même de cet écrit. Nous pouvons leur recommander la traduction de G. Combès, dont une réédition vient de sortir de presse. Le format de poche est pratique, le prix modeste, une table analytique permet de retrouver les passages d'Augustin sur un point particulier. La riche préface due au P. Cayré mérite d'être lue et méditée.

L'édition et la traduction des lettres de saint Basile constituent une entreprise longue et difficile et il convient de remercier M. Y. Courtonne, professeur à l'Institut catholique de Paris, d'avoir assumé ce labeur. Cette correspondance se compose de trois cent soixante-six pièces, mais toutes ne sont pas authentiques. Elle offre, à notre avis, un intérêt exceptionnel. Elle n'a peut-être pas le charme de saint Grégoire de Nazianze, mais elle nous révèle de façon concrète tous les problèmes d'un chef d'Église au IV^e^ siècle, pendant une période exceptionnellement troublée de la vie de l'Église. Le présent tome comprend cent lettres dont une quarantaine antérieure à l'épiscopat de Basile. Elles nous font connaître l'idée que Basile se faisait de sa propre vocation monastique. Les lettres de son épiscopat sont souvent plus doctri-

nales et deviennent parfois de véritables traités de théologie trinitaire. Souhaitons que les deux ou trois autres tomes prévus ne tardent pas à paraître.

Il y a cinq ans, les « Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits », de Dom Jean Leclercq (cf. compte rendu du P. Saffrey dans *La Vie Spirituelle*, mars 1954, pp. 324-325), nous donnaient un aperçu de l'immense labeur que Dom J. Leclercq et ses collaborateurs s'imposaient pour préparer l'édition critique des œuvres de saint Bernard : examen d'environ mille quarante-quatre manuscrits, recherche des sources, étude du vocabulaire, etc. Ils nous livrent aujourd'hui le premier fruit de leurs travaux : l'édition des trente-cinq premiers sermons du Commentaire du Cantique des cantiques. Disons-le tout de suite, ce volume est magnifique à tous égards. La présentation en est remarquable, une vraie joie pour l'œil. L'introduction, en français, retrace l'histoire du texte, et malgré la complexité de celle-ci, nous avons rarement lu un exposé de ce genre, aussi clair. Les conclusions de Dom Leclercq sont modestes : « Aucun manuscrit ne nous livre le texte des *Sermones super Cantici* dans l'état exact où l'a laissé saint Bernard... Il n'existe donc aucun moyen de restituer au texte, dans tous ses détails, sa physionomie primitive » (p. LXI). Malgré tout, le texte qui nous est proposé ne s'éloigne probablement pas beaucoup du texte original. Nous faisons confiance à la science et à l'instinct de Dom J. Leclercq. Des « indices » très complets nous sont promis, mais seulement à la fin de l'édition, de toutes les œuvres de saint Bernard. Nous voudrions bien que son rythme de parution ne soit pas trop lent.

F. REFOULÉ.

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

A. BERNARD, O. P. : *Introduction à la philosophie thomiste* et *Présentation de la somme théologique*. Maison Aubanel père, Avignon.

1. « Un simple croquis des positions-clés et des lignes de forces du thomisme spéculatif », voilà ce que propose l'auteur dans le premier de ces fascicules concernant la philosophie. Son ouvrage, cependant, ne ressemble pas à un exposé des « grandes thèses de la philosophie thomiste », par le souci qu'a le P. Bernard d'enchaîner entre elles les affirmations maîtresses de saint Thomas.

Le caractère fondamental de la philosophie thomiste est vigoureusement présenté dès le premier chapitre; c'est une philosophie *réaliste*, parce qu'elle est fondée sur la capacité de l'esprit à saisir l'être objectif des choses. L'auteur montre ce qu'est chez l'homme cette saisie de l'être, sa genèse à partir de l'expérience sensible et ses limites. Cet être des choses qui se dévoile à l'esprit apparaît, à l'analyse, de deux types, un être réel et un être possible, ou encore un réel pouvoir-être. C'est la distinction fondamentale de l'acte et la puissance, à laquelle l'auteur consacre à juste titre un long chapitre. L'application de la distinction au plan de l'acte d'être qui fut, à n'en pas douter, le coup de génie de saint Thomas, permet à l'auteur, en exposant la « sublime vérité » de la distinction réelle de l'essence et de l'existence en toute créature et de leur identification en Dieu, d'ouvrir d'un coup d'aile l'immense univers des objets inventoriés par saint Thomas : de la matière inanimée à Dieu. Cet univers, l'auteur le parcourt rapidement sous nos yeux. Relativement au monde sen-

sible, il s'attache à mettre en lumière la vérité fondamentale de l'hylémorphisme qui est la grande affirmation du philosophe en cette matière. Comme il se doit, l'auteur insiste sur le caractère original de la composition hylémorphique chez l'homme en mettant nettement en relief la thèse maîtresse de l'unité substantielle du composé humain (« clé du problème de l'homme »). Un chapitre sur la volonté libre de l'homme clôt la partie consacrée à la philosophie de la nature. L'ouvrage s'achève sur un exposé succinct de théodicée dont on appréciera la richesse et la précision.

L'auteur confronte rapidement au passage les affirmations de saint Thomas avec les thèses d'autres penseurs, rapprochements qui, pour être pleinement pénétrés, supposent évidemment des connaissances philosophiques.

2. L'auteur parachève son œuvre en nous présentant un essai de synthèse théologique, un « Saint Thomas condensé », sous son véritable aspect de recherche spéculative préparatoire à la béatitude.

Pour se rendre compte de la richesse et de la nouveauté de cet effort théologique, par rapport à l'élaboration philosophique du premier volume, il suffit de comparer avec la théodicée de ce premier volume, le premier chapitre de la synthèse théologique, intitulé « Dieu ». On saisira mieux alors le sens et la valeur de la théologie. On sera plus à l'aise, aussi, désormais, pour suivre tout au long de l'ouvrage le déploiement de cette synthèse, selon le plan qu'en donne saint Thomas lui-même, et que l'auteur rappelle avant de le commenter.

A une époque où les laïcs comme les clercs, creusant telle ou telle question de théologie, ont souvent du mal à situer leur recherche dans l'ensemble de la synthèse, cette présentation vigoureuse et solide de ce qui n'était pour saint Thomas lui-même qu'un « résumé », permettra sans doute de mieux rétablir l'équilibre des valeurs dans l'ensemble.

Le grand mérite de l'auteur reste de ramener son lecteur à ces sources pures, pour mieux appuyer ensuite les recherches nécessitées par l'insertion de chacun de nous dans la vie de l'Église.

Bien sûr, il a voulu, sous un volume très réduit, dire l'essentiel. Ses deux petits livres sont de ceux qu'un non-initié voudra avoir à portée de sa main.

R. B.

Dom Georges LEFEBVRE : *Le mystère de la divine charité*. Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 217 pp.

Dieu nous aime et il nous invite à entrer dans le mystère de son amour. Cette conviction, l'auteur nous aide à l'enraciner dans notre âme. Ce qu'on retiendra surtout de son livre, ce sont « les humbles voies de l'amour » qui font accéder à ce mystère. Cette expression sert de titre à la seconde partie; mais la profonde doctrine qu'elle résume est sous-jacente à tout le livre et en fait la saveur. Il s'agit d'une attitude d'humilité confiante et d'abandon. C'est elle qui rend possible ce désir intense de Dieu, « cette inlassable poursuite de Dieu » qui donne valeur à nos vies (cf. p. 26). C'est elle encore qui commande la persévérance à travers les faiblesses et les échecs (cf. pp. 66-67). Très beau livre donc, qu'on ne se lassera pas de relire.

R.-L. Oechslin.

Jordan AUMANN O.P., et David L. GREENSTOCK : *The Meaning of Christian Perfection*. Blackfriars Publications, London, 1956; 162 pp.

Cette étude sur la perfection chrétienne a été occasionnée par la publication d'un livre de D. L. Greenstock, vice-recteur du collège anglais de Valladolid, paru en 1952 : *Soyez parfaits*. L'auteur y soutenait que le

moindre degré de grâce sanctifiante suffit pour être appelé « parfait » et obtenir la vision béatifique; ainsi tout le reste (état mystique, purification passive, etc.) ne serait qu'accidentel. Bien qu'étayée sur des textes de saint Thomas, cette thèse parut au P. Aumann s'écarter de la tradition thomiste développée par les PP. Arintero et Garrigou-Lagrange, et, en une recension, il en critiqua les points faibles. A la suite d'une réponse de D. L. Greenstock, les deux auteurs s'entendirent pour préciser leur propre point de vue dans un échange de lettres amical. Ce sont ces textes qui nous sont mis ici sous les yeux. Les analyses parfois assez subtiles offrent cependant l'avantage d'apporter des précisions importantes dans le vocabulaire de la théologie ascétique et mystique.

R.-L. O.

P. Richard GRAF, C.S.Sp. : *Macht des Gebetes* (Puissance de la prière). Verlag Fr. Pustet, Regensburg, 1957; 166 pp.

La prière est la puissance par excellence; elle nous met en possession de la force de Dieu, elle nous introduit dans son mystère éternel. Sans elle, aucun geste, aucune pensée ou intention n'ont de valeur; mais en cas de nécessité, elle peut suppléer à tout autre moyen d'accéder à Dieu. Tout cela, l'auteur le montre admirablement dans les premiers chapitres, en un langage simple et direct. Mais il ne se contente pas de nous présenter la prière comme du dehors. Il veut aussi nous initier à la prière, et spécialement à celle qu'il appelle « intérieure », cet entretien personnel avec Dieu. C'est donc dans la dernière partie du livre qu'on trouve l'enseignement le plus fructueux. Quelques points témoignent particulièrement d'une expérience personnelle de la vie d'oraison : il faut que notre prière soit une conversation avec le Seigneur devenu pour nous un « Toi ». Quant aux thèmes, ils doivent être très simples; mais surtout il ne faut pas craindre de demeurer longtemps, des semaines, des mois, sur le même sujet qui touche à notre vocation propre et qui est comme la substance de notre vie spirituelle personnelle. D'où, les graves inconvénients que comporte la coutume, dans certaines congrégations, de lire « les points » d'oraison au cours de la méditation; à peine a-t-on trouvé le contact avec Dieu, qu'une nouvelle phrase nous arrache à ce qui est pourtant l'essentiel de l'oraison; et le changement incessant de sujets rend l'oraison artificielle et extérieure à la vie.

Aussi excellent que soit l'enseignement donné dans ce livre, il devrait cependant être complété : l'oraison n'atteindra pas son achèvement, croyons-nous, si elle n'est pas greffée sur le rythme de la prière liturgique de l'Église, avec son sommet : la Résurrection du Christ. Toute prière devrait se détacher sur cet horizon toujours présent du mystère de mort et de résurrection, auquel nous participons par notre foi vivante.

R.-L. Oechslin.

R. GUARDINI : *Liberté, Grâce et Destinée*. Traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache. Éd. du Seuil, Paris, 1957.

Avec la souveraine sérénité des vrais maîtres, Romano Guardini expose les grands thèmes de l'anthropologie chrétienne. Comme ses autres ouvrages, celui-ci retient l'attention par l'extrême précision des analyses. En effet, Guardini a dégagé avec une enviable sûreté les divers degrés de signification que reçoivent les concepts de liberté, de grâce et de destinée selon les aspects de l'existence humaine qu'ils prétendent expliquer. Rarement un théologien avait, en ces domaines, usé de l'analogie avec une telle pénétration de vue : il parcourt vraiment toute l'ampleur de notre condition. Aussi attentif aux ruptures que soucieux de

marquer les continuités, Guardini donne dans ce livre une vision unifiée de l'existence illuminée par la foi chrétienne. On lit en particulier avec un grand bonheur les très justes pages où l'auteur, après avoir décrit le numineux du monde, exprime l'originalité absolue de la Révélation. Tous les grands débats de la théologie chrétienne se croisent en cet ouvrage : souveraineté de Dieu, liberté de l'homme, nécessité de la grâce, historicité de la vérité révélée, humanité du Fils de Dieu, fins dernières et jugement. Mais toutes ces questions sont comme rajeunies par la pensée du théologien de Munich. Bref, ce livre est de ceux dont la réflexion chrétienne d'aujourd'hui a le plus grand besoin; car, pour reprendre les termes de l'auteur dans son avant-propos, il rappelle opportunément que « ce qui existe en réalité, c'est le monde, et l'homme dans le monde, appelé, jugé, racheté par Dieu. »

GUY LAFON.

LOUIS ÉVELY : *C'est toi, cet homme.* Rencontres avec le Christ. Éd. Universitaires, Paris-Bruxelles, 1957; 204 pp.

Ce livre est fait de pureté et de violence. Les sujets traités sont des lieux communs de la foi chrétienne, mais le ton de l'auteur donne une vie intense à ces vérités impérissables. Louis Évely a un don particulier pour rendre brusquement réelles les affirmations les plus intransigeantes de l'Évangile : il les clame avec une impérieuse ferveur. Le P. Congar, qui préface ces neuf chapitres, a très exactement défini la manière de l'auteur; il présente, écrit-il, « le fait de Dieu, de sa paternité, de sa Parole, le fait de Jésus-Christ et de son Saint-Esprit, dans tout l'abrupt de leurs exigences, comme une philosophie de la vie qui, finalement, ne se tient que si l'on accepte l'absolu de son paradoxe : le paradoxe de la Foi ». Le style de ces pages est dépouillé, direct et ne s'adresse qu'à l'esprit et au cœur pour les convaincre et les entraîner. Les jeunes aimeront certainement ce langage franc, qu'aucune rhétorique n'encombre. La pensée et la conviction sont si vives que la langue doit, malgré elle, se plier à exprimer l'ardeur et, pour ainsi dire, la présence des réalités spirituelles. C'est là peut-être une des limites de cet auteur : il force parfois les mots ou abuse des images; il vous saisit toujours, mais certains lecteurs estimeront aussi qu'il choque.

GUY LAFON.

MARC ORAISON : *Amour ou contrainte.* Éd. Spes, Paris, 1957; 187 pp.; 500 fr.

L'une des préoccupations majeures d'un pasteur est de faire passer l'adolescent ou l'homme de la foi infantile à une foi adulte. Et il est souvent trop tard; les réflexes sont pris, les habitudes sont invétérées, toute une éducation serait à recommencer. Précisément, l'auteur a voulu dans ce livre repenser les procédés éducatifs au point de vue religieux. Il a le courage de bien poser le problème : « Ces procédés éducatifs sont-ils à l'heure actuelle convenablement adaptés à la réalité humaine et à la réalité divine qu'ils sont chargés de mettre en présence? » Dans une langue extrêmement simple, dépouillée de toute technicité, M. l'abbé Oraison repense tous les problèmes d'éducation de l'enfance et de l'adolescence, il en donne les motivations d'ordre psychologique ou psychanalytique et il apporte la solution dans la lumière de la foi au Dieu vivant. Citons quelques-uns de ces problèmes : le narcissisme, la lente évolution de l'univers mental de l'enfant, l'instinct de possessivité chez les parents... On trouvera dans ce livre d'excellentes analyses sur le rôle ambivalent de la loi, sur la perspective de foi et d'amour de l'éducateur chrétien.

« En perspective chrétienne, le comportement de l'homme est une réponse personnelle et libre à l'appel de Dieu. L'orientation réfléchie de ce comportement, ce qu'on appelle la morale, est la conséquence d'une relation personnelle vécue avec quelqu'un qui donne son amour créateur et sauveur. La loi morale n'est faite que pour guider cette orientation réfléchie » (p. 137).

En une dizaine de pages fort belles, l'auteur résume l'histoire du peuple d'Israël qui fut lui aussi un enfant et qui lentement, au cours de deux mille ans, a acquis une mentalité d'adulte pour ce qui est des relations de l'homme avec Dieu. Et voici que tout naturellement il en fait l'application à l'enfant, l'adolescent... j'allais dire l'homme..., on n'a jamais fini de devenir un homme.

On souhaiterait que ce livre soit lu, travaillé, annoté par chaque éducateur, parents ou autres. Beaucoup d'adultes trouveront peut-être même dans ce livre la solution, sinon le dénouement de traumatismes plus ou moins conscients qui les empêchent d'être hommes.

PHILIPPE VERCOUSTRE.

RENÉ LAURENTIN : *Lourdes. Documents authentiques.* T. I : *Au temps des seize premières apparitions (11 février-3 avril 1858).* P. Lethielleux, éd. Paris, 1957; 322 pp.; 1.200 fr.

Nous attendions ce livre avec impatience, la presse nous ayant laissé entrevoir son intérêt dû à la découverte des documents authentiques relatifs à Lourdes, le plus important étant constitué par les archives du commissaire Jacomet. Disons sans tarder que notre espoir n'a pas été déçu et que ce volume sera un plaisir pour tous ceux qui le liront. Cent ans après les apparitions, voici enfin la vérité sur Lourdes, vérité qui est une lumière et qui nous donne dans toute leur précision les faits tels qu'ils se passèrent, avec leurs ombres et leurs petits côtés. Il fallait que cela fût publié car Lourdes ne craint pas la vérité, et l'histoire, ici comme ailleurs, et même plus qu'ailleurs, a ses droits. On ne peut saisir le message théologique de Lourdes s'il n'est d'abord connu dans sa réalité. Mgr Théas a encouragé l'abbé Laurentin dans ce sens; ce livre répond à ce qu'il en attendait et c'est ce qui en fera « le livre du centenaire ».

Ce n'est que le premier tome, deux autres suivront que nous attendons impatiemment. Une introduction nous dit, avec beaucoup d'humour, ce que fut l'histoire mouvementée des archives de Lourdes, et nous donne une vue panoramique des premières apparitions dans cette petite ville de province sous le règne impérial où l'on aimait l'ordre avant tout, ordre qu'une petite visionnaire vint troubler au point d'en faire une affaire d'État. Les personnages qui y furent mêlés nous sont présentés avec une franchise qui ne manque pas de pittoresque. Puis c'est la publication des documents : d'abord ceux relatifs aux principaux intéressés, ensuite aux seize premières apparitions. On serait tenté de dire que cela se lit comme un roman policier : il est passionnant de revivre au jour le jour les apparitions et les réactions qu'elles provoquèrent.

L'auteur a droit à notre reconnaissance pour ce labeur qui dut certainement lui demander courage et patience ainsi que persévérance. Qu'il nous donne rapidement la suite, et alors, que tous les historiens de Lourdes — et ils seront nombreux cette année — lisent et relisent cet ouvrage; ils ne peuvent l'ignorer. L'histoire de Lourdes a maintenant des bases solides et celui qui nous les a données a bien travaillé pour la gloire de Notre-Dame et l'avancement de la Rédemption qui est le message de Lourdes.

P. FRANCESCHINI.

DIVERS

MAXIME CLÉRET : *Éthiopie fidèle à la Croix*. Éd. de Paris, Paris, 1957; 192 pp.; 900 fr.

L'histoire de l'Éthiopie est admirable. Évangélisé dès les premiers siècles, le royaume abyssin n'a cessé de pratiquer sa foi chrétienne et n'a jamais perdu son indépendance, malgré les mille périls qui l'ont menacé au cours des temps. Les plus graves furent sans doute la ruée des harkas de l'imam Ahmed ibn Ibrahim el Ghagi au XVI^e siècle, et, tout récemment, l'offensive de l'Italie fasciste qui, une fois encore, pour « affaiblir la position de l'Église nationale, foyer de l'esprit de résistance » (p. 142), se posa en champion de l'Islam (*id.*). On s'étonne que les chrétiens connaissent si peu ce pays frère (bien qu'aujourd'hui monophysite comme les coptes) dont l'antique tradition, à la fois juive (le Roi des rois est censé être l'héritier de Salomon) et chrétienne, lui donne un intérêt exceptionnel et dont la fidélité est à peu près unique dans toute l'Afrique. Il est hors de doute que malgré les pillages et les massacres, malgré les mélanges de cultures et de traditions, survenues surtout après que les Portugais eussent apporté leur aide aux Éthiopiens au XVI^e siècle, ce peuple conserve, dans sa liturgie principalement, de très antiques usages qui nous renseigneraient sur l'histoire ancienne. Pas seulement d'ailleurs des usages, comme une récente découverte d'un évangile apocryphe l'a montré.

Le livre est abondamment illustré, le texte est simple — parfois même on aimerait qu'il fût davantage critique — mais il constitue une excellente et nécessaire initiation à l'Éthiopie chrétienne.

A.-M. H.

VINCENT CRONIN : *Le sage venu de l'Occident* (The Wise Man from the West). *Le P. Matteo Ricci, S.J., 1552-1601*. Trad. Jane FILLION. Albin Michel, Paris, 1957; 331 pp. 990 fr.

Peu à peu, sous la pression des problèmes Orient-Occident, les auteurs classiques de cette histoire sont offerts au grand public dans des ouvrages d'information bien contrôlée.

Pour la Chine, depuis 1910-1911, les *Commentaires* du jésuite italien Matthieu Ricci s'étaient révélés comme une source essentielle; édités d'abord par le P. Tacchi-Venturi, réédités avec caractères chinois par le P. Pasquale d'Elia, ils ont déjà servi à corriger beaucoup d'appréciations aventurées sur des événements extrêmement complexes. Il ne faut point chercher dans le livre de Vincent Cronin, traduit fidèlement par Jane Fillion (mais sans indiquer dans le titre quel est ce « Sage venu de l'Occident »), une solution parfaitement équilibrée des discussions, souvent passionnées, qui se développèrent durant quatre siècles environ (1549-1936) à propos des « Rites chinois ». L'épilogue, intitulé « La fin de la mission » (pp. 303-324), simplifie la question, dans un sens trop uniformément favorable aux « partisans des rites » et fortement défavorable à leurs « adversaires ». Ce n'est point ici le lieu de procéder à une mise au point délicate.

Par contre, l'ensemble des chapitres consacrés au P. Ricci lui-même, a bénéficié de leur fidélité aux Commentaires originaux. L'on appréciera, par exemple, le chapitre intitulé « De la robe de bure à la robe de soie » (pp. 110-137), et un peu moins ce qui est dit (pp. 226-227) des usages confucianistes à tolérer. Insensiblement,

l'auteur attribuerait à une *politique* habile certaines concessions que condamnerait une *théologie* orthodoxe. L'affaire était beaucoup plus compliquée qu'il ne paraît le croire, mais c'est déjà beaucoup de l'avoir exposée en termes moins équivoques que plusieurs de ses prédécesseurs (comme Soulié de Morant, dans *L'Épopée des Jésuites en Chine*, et *a fortiori* Virgile Pinot, dans *La Chine et l'esprit philosophique en France*).

HENRI BERNARD-MAITRE, S. J.

GUSTAV SIEWERTH : *Metaphysik der Kindheit* (métaphysique de l'enfance). Coll. « Horizonte », 3. Johannes Verlag, Einsieldeln, 1957; 135 pp.

Dans cette étude phénoménologique très fouillée, l'auteur dégage toute la réalité que manifestent la naissance et le développement de l'enfant. Il s'agit d'un dépassement des valeurs purement biologiques. Les valeurs impliquées dans l'existence de l'enfant ne se révèlent que dans l'amour. Mais l'enfance, c'est le commencement de la vie humaine : cette réflexion nourrie de faits concrets apporte donc, par là même, une contribution importante à la connaissance de l'homme.

R.-L. ORCHSLIN.

RAYMOND TRILLAT, HUGUETTE MASSON : *Expérience de graphothérapie en psychopédagogie*. Vigot frères, édit., Paris, 1957; 80 pp.

Dans cet ouvrage, les auteurs analysent les troubles de l'écriture et leurs répercussions au cours du travail scolaire. Cette analyse est suivie de principes en vue d'une rééducation par l'écriture elle-même; elle est illustrée d'exemples vécus.

Les exercices y sont fondés sur les notions de rythme et de mélodie; ils demandent, pour être efficaces, une grande coopération de la part du sujet, une attitude corporelle et des instruments déterminés. Les auteurs constatent le bienfait des exercices de détente obtenus entre autres dans des cas de guérison du bégaiement.

Qu'il soit permis de faire une remarque : il est peut-être des cas où, seule, cette rééducation du rythme en général suffit; mais il y a ceux, fréquents, provenant d'un retard de parole ou de langage, où, en même temps qu'une rééducation du rythme, s'impose une rééducation de la structure du langage, l'enfant bègue utilisant dans ce cas des tournures incorrectes.

A la fin de l'ouvrage sont proposés les moyens d'obtenir un spécimen d'écriture intéressant.

A. G.

ROBERT AMADOU : *Les grands médiums*. Éd. Denoël, Paris, 1957; 260 pp.; 650 fr.

On suit avec intérêt et sympathie, depuis quelques années, les efforts des parapsychologues pour faire un objet de science des phénomènes plus ou moins mystérieux qui étaient autrefois le domaine de la douteuse métapsychique.

Robert Amadou s'est fait, en France, l'introducteur de cette discipline et le champion de cet effort. Son précédent ouvrage : *La Parapsychologie* (Éd. Denoël) avait agréablement surpris par son extrême rigueur scientifique. *Les grands médiums* relève du même esprit. Il complète, sur un point particulier, mais important, un essai qui n'avait accordé que trop peu de place aux « phénomènes physiques réputés paranormaux ».

Sur ces faits aussi, la parapsychologie veut prononcer le verdict de la science. Elle n'a point à connaître des théories métaphysiques du spiritisme, même si elle reprend — à l'occasion — la terminologie qu'il a mise à la mode. Le mot « médium » en fait partie, qui suppose chez certains individus une fonction d'*intermédiaire* entre notre monde et celui

des « esprits ». Pour le parapsychologue, le « médium » ne sera qu'un individu *doué* ou réputé tel.

La liste en est longue. Robert Amadou, puisant aux sources les plus certaines, nous présente les vingt plus célèbres *médiums*, des sœurs Fox (créatrices du spiritisme) aux frères Willy et Rudi Schneider, dont la carrière ne prit fin qu'à la veille de la dernière guerre. C'est, croyons-nous, la première fois que ces destinées hors série font l'objet d'une étude critique d'ensemble. A ce seul titre, l'ouvrage mériterait d'être lu.

Mais ce qui fait son prix, c'est l'esquisse d'un bilan sur laquelle il se termine. Même si, sur de tels phénomènes, le jugement de la science est nécessairement incomplet, il n'en est pas moins digne du plus grand intérêt. Quel est donc ce verdict ? « Aucune certitude véritable, au sens scientifique du terme, n'a été apportée de l'existence des phénomènes physiques réputés paranormaux. » Ce qui revient à dire qu'en aucune circonstance, la fraude ou l'illusion ne peuvent être éliminées, et que jamais, jusqu'à nos jours, les phénomènes attribués aux *médiums* n'ont été observés dans des conditions susceptibles de convaincre irrésistiblement le savant.

Cette conclusion signifie-t-elle que la science moderne doive renoncer à l'étude rationnelle de la médiumnité physique ? Robert Amadou ne le croit pas. Sous un angle ou sous un autre, l'étude des *médiums* ne peut manquer de nous instruire davantage sur l'homme. Et, comme disait Fontenelle : « Il est bon qu'on cherche la pierre philosophale; on trouve, en la cherchant, de fort beaux secrets qu'on ne cherchait pas. »

Livre fortement documenté, facile à consulter, enrichi de centaines de notes et de références et d'une précieuse bibliographie, *Les grands médiums* dispensera le psychologue, l'historien et le simple curieux de consulter d'autres ouvrages infiniment moins sérieux, dont il devait jusqu'ici se contenter, faute de mieux. C'est dire son exceptionnel mérite.

MAURICE COLINON.

LIVRES REÇUS

ADELPHE (Jeanne) : *L'Esprit souffle où il veut.* Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958; 166 pp.; 650 fr.

BARDEN (William, O.P.) : *What happens at the Mass,* 2e éd. Clonmore and Reynolds, Dublin, 1957; 126 pp.; 5 s.

BECQUÉ (Louis, C.s.s.R.) : *Faut-il réformer les sermons ?* Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 144 pp.; 400 fr.

BERNARD (Régis, S.J.) : *L'espérance.* Éd. Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1957; 200 pp.; 570 fr.

Bienheureux Richard de Sainte-Anne (Le), martyr au Japon, 1585-1622. Éd. du Chant d'Oiseau, Bruxelles, 1957; 104 pp.; 40 fr. belges.

BOUYER (Louis) : *Le trône de la sagesse. Essai sur la signification du culte marial.* Éd. du Cerf, Paris, 1957; 296 pp.; 900 fr.

BRADY (Gerard K.) : *Saint Dominic Pilgrim of Light.* Préface du cardinal LERCARO. Burns and Oates, Londres, 1957; 170 pp.; 18 s.

BRILLET (Gaston) : *Le Sauveur,* t. III : *Les dernières prédications. Passion et Résurrection.* Coll. « Le rameau ». Éd. La Colombe, Paris, 1957; 232 pp.; 800 fr.

CHAPPOULIE (Mgr) : *L'Église et l'humanité de l'ère technique.* H. Siraudeau, Angers, 1957.

CHAPPOULIE (Mgr) : *La purification personnelle et collective de nos cœurs.* Allocution de Noël 1957. H. Siraudeau, Angers, 1957.

CHAPPOULIE (Mgr) : *Luttes de l'Église,* t. I : *Perspectives missionnaires.* Éd. de Fleurus, Paris, 1957; 275 pp.; 790 fr.

CHARMOT (Fr., S.J.) : *L'oraison, échange d'amour.* Apostolat de la prière, Toulouse, 1957; 242 pp.; 480 fr.

CHAVAZ (Edmond) : *Cattolicesimo ed ecumenismo.* Coll. « Opere Brevi ». Éd. Corsia Dei Servi, Milan, 1957; 68 pp.

CHENU (M.-D., O.P.) : *La Théologie est-elle une science ?* Coll. « Je sais — Je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 124 pp.; 300 fr.

DANIEL (Y.) et LE MOUËL (G.) : *Paroisses d'hier... Paroisses de demain.* Coll. « Église et temps présent ». B. Grasset, Paris, 1957; 272 pp.; 840 fr.

DUQUE (B. J.) : *... aunque es de noche !* Paginas espirituales, Madrid, 1957; 296 pp.; 50 Pts.

DUQUE (B. J.) : *Problemas actuales del sacerdote.* Coll. « Piscis ». Escelicer, Madrid, 1957; 218 pp.; 30 Pts.

DUQUE (B. J.) : *Sugerencias sacerdotales.* Libreria de Seminario Diocesano, Avila, 1956.

GUICHOU (Pierre) : *Les Psaumes commentés par la Bible (Ps 1-50),* t. I. Coll. « L'esprit liturgique », 14. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 304 pp.; 600 fr.

GUY (Jean) : *La grotte c'était mon ciel.* Coll. « Sélection Mame ». Maison Mame, Tours, 1957; 286 pp.

HARING (Bernard) : *La Loi du Christ,* t. II : *La vie en communion avec Dieu.* Préface de Mgr GARRONE. Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1957; 388 pp.

HOUANG (F.) : *Ame chinoise et christianisme.* Coll. « Église vivante ». Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1958; 152 pp.; 570 fr.

HOURDIN (Georges) : *Le cas Françoise Sagan.* Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1958; 126 pp.; 300 fr.

JEAN CHRYSOSTOME : *Huit catéchèses baptismales.* Introduction, traduction et notes de A. WENGER. Coll. « Sources chrétiennes », 50. Éd. du Cerf, Paris, 1958; 424 pp.; 1.650 fr.

JOUVE (Pierre-Jean) : *Tombeau de Baudelaire.* Éd. du Seuil, Paris, 1958; 192 pp.; 750 fr.

JOURJON (Maurice) : *Cyprien de Carthage.* Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. Ouvrières, Paris, 1957; 126 pp.; 330 fr.

LECLERCQ (Henri) : *Dom Marmion,* 2 tomes. Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1953, 1957; 504 et 1.000 pp.; 1.500 fr. les deux volumes.

LELONG (M.-H.) : *La Bonne Nouvelle aux pauvres.* Coll. « Homélies et Catéchèses ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 254 pp.; 660 fr.

LEPRINCE-RINGUET (Louis) : *Des atomes et des hommes.* Coll. « Les idées et la vie ». A. Fayard, Paris, 1957; 190 pp.; 600 fr.

LESEINE (Léopold) : *Femme chrétienne.* Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1957; 125 pp.

LOMBARDI (P.) : *Pie XII pour un monde meilleur,* t. I : *Les premiers pas du mouvement;* t. II : *Préannonce du mouvement.* Éd. La Colombe, Paris, 1957; 192 et 158 pp.; 495 et 475 fr.

MARÉCHAL (H.-L., O.P.) : *Des visites de la Vierge à Lourdes au don de soi.* Centre marial canadien, Québec, 1958; 32 pp.

MAZZOLARI (P.) : *La Parrocchia.* La Locusta, Vicenza, 1957; 50 pp.; 200 L.

Médecine moderne et respect de la vie. Enquête et conclusions du VIe congrès médico-social protestant. Préface du pasteur Marc BOEGNER. Éd. Berger-Levrault, Paris, 1957; 328 pp.; 900 fr.

MERLAUD (A.) : *L'Église condamne-t-elle les divorcés? — L'Église est-elle nataliste? — L'Église et l'union libre. — L'accouchement sans douleur.* Coll. « La porte ouverte », n° 2. Éd. de Fleurus, Paris, 1958; 45 pp.; 102 fr.

MONGOUR (P., S.D.B.) : *Face aux redoutables Chavantes.* Éd. Xavier Mappus, Le Puy-Paris, 1957; 144 pp.; 350 fr.

MONTCHEUIL (Y. DE, S.J.) : *Le Royaume et ses exigences.* Éd. de l'Épi, Paris, 1957; 128 pp.; 500 fr.

NUNBERG (Herman) : *Principes de psychanalyse. Leur application aux névroses.* Traduction A.-M. ROCHEBLAVE. Coll. « Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique ». P.U.F., Paris, 1957; 416 pp.; 2.000 fr.

PERRIN (J.-M., O.P.) : *Consécration à Dieu et présence du monde.* Les Instituts séculiers. Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 160 pp.; 480 fr.

Présence d'autrui (*La*). Ouvrage collectif. Coll. « Nouvelle Recherche ». Éd. Privat, 1957; 176 pp.

Private Prayers of Lancelot Andrewes (*The*). Ed. by Hugh MARTIN. Coll. « A treasury of Christian Book ». SCM Press, Londres, 1957; 126 pp.; 8 s. 6 d. net.

Purgatoire (*Le*), *profond mystère.* Ouvrage collectif. Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 160 pp.; 500 fr.

ROGUET (A.-M.) : *Le temps de l'espérance.* Coll. « Homélies et Catéchèses ». Éd. du Cerf, Paris, 1958; 112 pp.; 390 fr.

ROGUET (A.-M.) : *On nous change la religion. — Toutes les religions se valent-elles? — La fin du monde. — Pluralité des mondes — Que faut-il penser du diable? — Les chemins de la foi.* Coll. « La porte ouverte », n° 1. Éd. de Fleurus, Paris, 1958; 46 pp.; 102 fr.

RONDET (Henri, S.J.) : *Le Sacré-Cœur. Enseignements des papes Pie XII, Pie XI et Léon XIII.* Apostolat de la Prière, Toulouse, 1957; 120 pp.; 250 fr.

ROY (Anne DU) : *Viens, suis-moi.* Ouvrage collectif. Éd. de la Vigne, Bruges, 1957; 128 pp.

Sainte Catherine de Ricci : Lettres. Textes présentés par A. DE MEYER, O.P. Coll. « Les écrits des saints ». Éd du Soleil Levant, Namur, 1957; 192 pp.; 48 fr. belges.

Saint Paul : Épître aux Romains. Traduction et commentaires de J. HUBY, S.J. Nouvelle édition par S. LYONNET, S.J. Coll. « Verbum Salutis ». Éd. Beauchesne, Paris, 1957; 644 pp.

TIBOR MENDE : *Entre la peur et l'espoir.* Réflexions sur l'histoire d'aujourd'hui. Éd. du Seuil, Paris, 1958; 256 pp.

TROUSLARD (J.) : *Le prêtre et les milieux indépendants.* Coll. « Études Religieuses ». La Pensée Catholique, Bruxelles, 1957; 46 pp.

VAN LIERDE (Mgr) : *Derrière les portes vaticanes. L'administration de l'Église.* Coll. « Sélection Mame ». Maison Mame, Tours, 1957; 272 pp.; 995 fr.

Vers toi, Seigneur. Livret de la retraitante. Préface de Mgr FAUVEL. Éd. par la J.A.C.F., 27, rue Cassette, Paris-6e, 1957; 95 pp.; 240 fr.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1958. — Impr., n° 1753.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

LA BIBLE

M.-E. Boismard, Du Baptême à Cana, p. 332 (L.-M. Dewailly). — Mgr L. Cerfaux, La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église, p. 332 (L.-M. Dewailly). — J. Bonsirven, Le témoin du Verbe. Le disciple bien-aimé, p. 333 (L.-M. Dewailly). — E. Trocmé, Le « Livre des Actes » et l'histoire, p. 334 (L.-M. Dewailly). — G. Auzou, La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Écritures, p. 335 (L.-M. Dewailly). — S. H. Hooke, The siege perilous, p. 336 (J.-H. Dalmais). — L. de Grandmaison, La personne de Jésus et ses témoins, p. 337 (L.-M. Dewailly). — A. von Speyr, Achtzehn Psalmen, Der Kolosser Brief, p. 337 (R.-L. Oechslin).

PATRISTIQUE

Philon d'Alexandrie, La migration d'Abraham, p. 337 (F. Refoulé). — A. Hamman, Naissance des Lettres chrétiennes. — M. Spanneut, Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, p. 338 (F. Refoulé). — H.-M. Diepen, Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie, p. 340 (F. Refoulé). — J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie, p. 340 (L.-M. Dewailly). — A. Augustinus, Die wahre Religion, p. 341 (F. Refoulé). — St Cyprian, The Lapsed, the nity of the Catholic Church, — L'Empire et la Croix, — Les Confessions de saint Augustin, — Saint Basile, Lettres, — S. Bernardi, Opera. Sermones super Cantica Canticorum, p. 341 (F. Refoulé).

THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ

A. Bernard, Introduction à la philosophie thomiste, — Présentation de la Somme Théologique, p. 343 (R. B.). — G. Lefebvre, Le mystère de la divine charité, p. 344 (R.-L. Oechslin). — J. Aumann et D. L. Greenstock, The Meaning of Christian Perfection, p. 344 (R.-L. O.). — R. Graf, Macht des Gebetes, p. 345 (R.-L. Oechslin). — R. Guardini, Liberté, Grâce et Destinée, p. 345 (G. Lafon). — L. Évely, C'est toi, cet homme, p. 346 (G. Lafon). — M. Oraison, Amour ou contrainte, p. 346 (Ph. Vercoustre). — R. Laurentin, Lourdes. Documents authentiques, t. I, p. 347 (P. Franceschini).

DIVERS

M. Cléret, Éthiopie fidèle à la Croix, p. 348 (A.-M. H.). — V. Croñin, Le sage venu de l'Occident, p. 348 (H. Bernard-Maître). — G. Siewerth, Metaphysik der Kindheit, p. 349 (R.-L. Oechslin). — R. Trillat, H. Masson, Expérience de graphothérapie en psychopédagogie, p. 349 (A. G.). — R. Amadou, Les grands médiums, p. 349 (M. Colinon).

NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

Allemagne :

Dokumente Verlag
Offenburg-Baden
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

Argentine :

La Casa del Libro
844, Paraguay
Buenos Aires

Belgique :

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
Bruxelles 4

Brésil :

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

Canada :

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
Montréal 34 P. Q.
Garneau, 47, rue Buade
Québec
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

Egypte :

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*

Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

Espagne :

Insula, Carmen 9, *Madrid*
Estai, Balmes 84, *Barcelone*

Grande-Bretagne :

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
Woodchester Stroud, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

Hollande :

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
Amsterdam C.

Italie :

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
Roma 117

Liban :

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

Portugal :

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

Suède :

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

U. S. A. :

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
North Cohocton N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
Chicago 5 Ill.